

أصول الدين

تأليف

الإمام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد
التميمي البغدادي
المتوفى سنة ٤٢٩ هـ

حققه وعلق عليه

أحمد شمس الدين

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد: ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

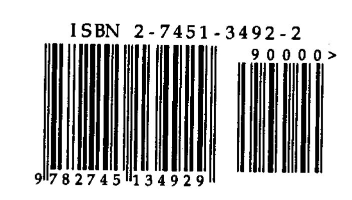
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon

Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban

Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3492-2



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها حمداً كثيراً طيباً مباركاً كما هو أهله، وصلّى الله على محمد المصطفى رسول الرحمة وخاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه المنتجبين، ومَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، صلاةً دائمة بركتها إلى يوم الدين.

أما بعد.

فهذا كتاب «أصول الدين» للإمام عبد القاهر البغدادي، لخّص فيه مذهبه في الأصول (أو في علم الكلام) تلخيصاً موفياً لا خلل فيه ولا غموض.

وقد وقع في أيدينا طبعة من هذا الكتاب صدرت في إستانبول سنة ١٩٢٨م، وهي الطبعة التي التزم بنشرها مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية. وقد لفت نظرنا خلوّ هذه الطبعة من علامات الترقيم، ومن التعليقات والحواشي إلاّ فيما ندر. فارتأينا إعادة طبع هذا الكتاب بتحقيق جديد التزمنا فيه التعليق على كل ما يحتاج إلى تعليق، كما عرّفنا بمعظم الأعلام الواردة في الكتاب، وخرّجنا جميع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة، باستثناء الأحاديث التي لم نعثر عليها.

ونشير إلى أن محققي الطبعة التركية اعتمدوا على عدة نسخ خطية للكتاب، وأثبتوا بعض الاختلافات بين النسخ ضمن نص الكتاب وذلك بوضع هذه الاختلافات ضمن حاصرتين هكذا [ ].

وقد حذفنا نحن في طبعتنا الجديدة هذه العبارات من ضمن النص؛ وأثبتناها في الحواشي مشيرين إلى أنها مستدركة من نسخة أخرى من نسخ الكتاب.

نشير أخيراً إلى أننا سنزود الكتاب بفهارس تفصيلية، وذلك بعد الانتهاء من التصحيح الطباعي، راجين من الله تعالى أن يجعل في هذا العمل قبولاً من القراء والباحثين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

أحمد شمس الدين
بيروت، في ٢٢/١١/٢٠٠١م

ترجمة المؤلف[1]

هو الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور: عالِم متفنن، من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره.

ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. وفارقها على أثر فتنة التركمان (قال السبكي: ومن حسرات نيسابور اضطرار مثله إلى مفارقتها!) ومات في أسفرائين سنة ٤٢٩هـ. كان يدرّس في سبعة عشر فنًّا، وكان ذا ثروة.

من تصانيفه:

- أصول الدين، وهو الكتاب الذي بين أيدينا.
- الناسخ والمنسوخ.
- تفسير أسماء الله الحسنى.
- فضائح القدرية.
- التكملة، في الحساب.
- تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات.
- تفسير القرآن.
- فضائح المعتزلة.
- الفاخر في الأوائل والأواخر.
- معيار النظر.

---

(١) انظر الأعلام للزركلي (٤/ ٤٨).

- الإيمان وأصوله.
- الملل والنحل.
- التحصيل في أصول الفقه.
- الفرق بين الفرق.
- بلوغ المدى في أصول الهدى.
- نفي خلق القرآن.
- الصفات.

وغيرها من المصنفات.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ذي الحكم البوالغ، والنعم السوابغ[1]، والنِّقَم الدوامغ[2]، والصّلاة والسلام على ذي الفضائل والفواضل محمد وآله الأفضال[3].

قال الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي رحمة الله عليه:

هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين، وشرحنا كل أصل منها بخمس عشرة مسألة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد، وما يليق بها من مسائل النبوّات والمعجزات وشروط الإمامة والزعامة من الأولياء وأهل الكرامة، وأشرنا في كل مسألة منها إلى أصولها بالتحصيل دون التطويل ليكون مجموعها للعالِم تذكرة وللمتعلم تبصرة بعون الله وتوفيقه.

ذكر الأصول الخمسة عشر

الأصل الأول: في بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعُموم.

الأصل الثاني: في حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأجسامه.

الأصل الثالث: في معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته.

الأصل الرابع: في معرفة صفاته القائمة بذاته.

الأصل الخامس: في معرفة أسمائه وأوصافه.

الأصل السادس: في معرفة عدله وحكمه.

الأصل السابع: في معرفة رسله وأنبيائه.

الأصل الثامن: في معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه.

---

(١) السوابغ: التامّة. جمع سابغة.

(٢) يقال: دمغ الحقُّ الباطلَ: محاه. وفي التنزيل العزيز: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ﴾.

(٣) في نسخة: «الأفاضل» وهي أنسب للسجع.

الأصل التاسع: في معرفة أركان شريعة الإسلام.

الأصل العاشر: في معرفة أحكام التكليف في الأمر والنهي والخبر.

الأصل الحادي عشر: في معرفة أحكام العباد في المعاد.

الأصل الثاني عشر: في بيان أصول الإيمان.

الأصل الثالث عشر: في بيان أحكام الإمامة وشروط الزعامة.

الأصل الرابع عشر: في معرفة أحكام العلماء والأئمة.

الأصل الخامس عشر: في بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفجَرة.

فهذه جملة أصول الدين على قواعد فريقَي الرّأي والحديث(١) دون مَن يشتري لَهْوَ الحديث.

وقد جاءت في الشريعة أحكامٌ مرتبة على خمسة عشر من العدد، وأجمعت الأمة على بعضها واختلفوا في بعضها.

فمنها على اختلافِ سِنُّ البلوغ لأنها عند الشافعيّ(٢) في الذكور والإناث خمس عشرة سنة بِسِني العرب دون سِنِي الروم والعجم.

---

(١) أهل الرأي والحديث هم الصنف الثاني من أصناف أهل السنة والجماعة الثمانية حسب البغدادي في «الفرق بين الفرق»، قال (ص٢٤٠، ٢٤١): «والصنف الثاني منهم: أئمةُ الفقه من فَرِيقي الرأي والحديث، من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية، وتبرّؤوا من القَدَر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل، وأثبتوا الحَشْر من القبور، مع إثبات السؤال في القبر، ومع إثبات الحَوْض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التي دون الشرك. وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها، ودوام عذاب النار على الكَفَرَة وقالوا: بإمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرؤوا من أهل الأهواء الضالة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة، ورأوا جواز المَسْح على الخفين، ووقوع الطلاق الثلاث، ورأوا تحريم المُتْعة، ورأوا وجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية. ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك، والشافعي، والأوزاعي، والثوري، وأبي حنيفة، وابن أبي ليلى، وأصحاب أبي ثَوْر، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصولَ الصفاتية، ولم يخلِطوا فقهه بشيء من بِدَعِ أهل الأهواء الضالة».

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي أبو عبد الله. أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد سنة ١٥٠، وتوفي سنة ٢٠٤هـ (الأعلام للزركلي: ٦/٢٦).

ومنها مدة أكثر الحيض عند الشافعي وفقهاء المدينة خمسة عشر يوماً بلياليها.

ومنها أول الطهر الفاصل بين الحيضتين، فإنه عند أكثر الأئمة خمسة عشر يوماً.

وهذا كله على أصل الشافعي وموافقيه؛ فأما على أصل أبي حنيفة[١] رحمه الله وأتباعه فإن كلمات الأذان عندهم خمس عشرة. ومقدار مدة الإقامة التي توجب عنده إتمام الصلاة خمسة عشر يوماً، وعند الشافعي أربعة أيام.

وأجمعوا على وجوب خمسة عشر درهماً في زكاة ستمائة درهم وخمسة عشر ديناراً في زكاة ستمائة دينار؛ فإذا بلغت الإبلُ السائمةُ[٢] ستمائة وجب فيها خمس عشرة بنتَ لبون[٣] أو اثنا عشر من الحِقاق[٤]، وإذا بلغت البقر السائمة ستمائة وجب فيها خمس عشرة مُسِنَّةً[٥] أو عشرون تبيعاً[٦] أو تبيعةً، فإن كانت أربعمائة وخمسين بقرة وجب فيها خمسة عشر تبيعاً أو تبيعةً.

وأجمعوا على أن الواجب في مُنَقِّلَةِ[٧] الرجل الحرّ خمس عشرة من الإبل، وفي ثلاثة من أسنان الرجل الحر خمسة عشر بعيراً، وفي ستة من أسنان المرأة خمسة عشر بعيراً، وفي ثلاث أصابع المرأة الحرّة خمسة عشر بعيراً.

ومثل هذا كثير من أحكام الشريعة، ولأجلها لم يُكْرَهْ تقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصلاً، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسألة. فاشتمل الكتاب لأجل ذلك على مائتين وخمس وعشرين مسألة في كل مسألة منها المذهب والخلاف. وأشرنا فيها إلى نصرة الحق بدليل يكشف عنه على الإيجاز من غير تطويل بحمد الله ومنّته.

---

(١) هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي. إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد بالكوفة سنة ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٥٠هـ (الأعلام: ٨/ ٣٦).

(٢) السائمة: كل إبل أو ماشية تُرسل للرعي ولا تعلف وجمعها سوائم.

(٣) بنت لبون، وابن لبون: هو ما دخل في الثالثة فصارت أمه لبوناً بوضع الحمل.

(٤) الحقاق: جمع حِقّة؛ وهي من الإبل ما دخل في السنة الرابعة إلى آخرها. وسمي بذلك لأنه استحق الركوب والتحميل. ويجمع أيضاً على حقائق.

(٥) المسنّة: التي دخلت في الثالثة، وقيل في الرابعة.

(٦) التبيع: هو ما دخل في الثانية. سمّي تبيعاً لأنه فطم عن أمه فهو يتبعها.

(٧) المنقّلة من الشّجاج: التي تُنقِّل العظم، أي تكسره، حتى يخرج منها فَراشُ العظام؛ وهي قشور تكون على العظم دون اللحم. انظر لسان العرب (مادة نقل).

ذكر الأصل الأول
في بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم

هذا الأصل مشتمل على خمس عشرة مسألةً هذه ترجمتها:

مسألة في بيان حد العلم[1] وحقيقته.

مسألة في إثبات العلوم والحقائق.

مسألة في أن العلوم معانٍ [قائمةٌ بالعلماء] غيرُ العلماء.

مسألة في أقسام العلوم وأنواعها [وأساميها].

مسألة في بيان أقسام الحواس.

مسألة في إثبات النظر والاستدلال.

مسألة في أن الخبر المتواتر يوجب العلم.

مسألة في أقسام الأخبار على التفصيل.

مسألة في أقسام العلوم النظرية.

مسألة في بيان مأخذ العلوم الشرعية [الشريفة].

مسألة في شروط الأخبار.

مسألة في بيان ما يُعلم بالعقل قبل الشرع وما لا يُعلم إلا بالشرع.

مسألة في شروط العلوم والإدراكات.

مسألة في بيان ما يصح تعلق العلم به.

مسألة في صحة ورود التكليف بالعلوم والمعارف.

فهذه مسائل الأصل الأول من أصول هذا الكتاب، وسنذكر في كل مسألة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.

---

(١) جاء في هامش الأصل: اعلم أن في بعض نسخ هذا الكتاب وقع هكذا: الأولى في بيان حدّ العلم، الثانية في كذا؛ وهكذا إلى آخر الكتاب (ولي الدين).



المسألة الأولى من الأصل الأول

في حد العلم وحقيقته(١)

اختلفوا في حد العلم وحقيقته؛ فمن أصحابنا مَن قال: العلم صفة يصير الحي بها عالماً؛ خلاف قول مَن أجاز وجود العلم في الأموات والجمادات كما ذهب إليه الصالحيُّ(٢) والكرامية(٣)،

---

(١) قال الشريف الجرجاني في شرح المواقف (١/ ٦٨): لا بدّ للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً، ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانياً، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثاً، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً، ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً. إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد.

(٢) هو صالح قبّة. ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر طبقات المعتزلة (ص٧٣). وذكره البغدادي في الفرق بين الفرق (ص١٨) في طبقات المعتزلة. ولكنه عاد وذكره (ص١٥٣) ضمن المرجئة القدرية؛ ثم قال (ص١٥٥): «وزعم الصالحي أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط والكفر هو الجهل به فقط، وأن قول القائل «إن الله تعالى ثالث ثلاثة» ليس بكفر؛ لكنه لا يظهر إلا من كافر، ومَن جحد الرسل لا يكون مؤمناً، لا من أجل أن ذلك محال لكن الرسول قال: «مَن لا يؤمن بي فليس مؤمناً بالله تعالى». وزعم أن الصلاة والزكاة والصيام والحج طاعات وليست بعبادة لله تعالى، وأن لا عبادة له إلا الإيمان به وهو معرفته؛ والإيمان عنده خصلة واحدة لا تزيد ولا تنقص، وكذلك الكفر خصلة واحدة» اهـ. وقال الشهرستاني في الملل والنحل (ص١٤٢): فأما الصالحي [وهو صالح بن عمرو الصالحي، وتنسب إليه الصالحية] فقال: الإيمان هو المعرفة بالله تعالى على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعاً فقط والكفر هو الجهل به على الإطلاق، قال وقوله القائل ثالث ثلاثة ليس بكفر لكنه لا يظهر إلا من كافر، وزعم أن معرفة الله تعالى المحبة والخضوع له، ويصح ذلك مع جحد الرسول، ويصح في العقل أن يؤمن بالله ولا يؤمن برسوله، غير أن الرسول عليه السلام قد قال: «مَن لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله تعالى» وزعم أن الصلاة ليست بعبادة لله تعالى، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به وهو معرفته وهو خصلة واحدة، لا يزيد ولا ينقص، وكذلك الكفر خصلة واحدة لا يزيد ولا ينقص» انتهى.

(٣) الكرامية: هم أصحاب محمد بن كَرَّام السجستاني. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٣، ٥٢٤): «كان زاهداً عابداً ربانيًا، بعيد الصيت، كثير الأصحاب، ولكنه يروي الواهيات كما قال ابنُ حبان. خُذِل حتى الْتَقَطَ من المذاهب أرداها، ومن الأحاديث أوهاها، ثم جالس الجُوَيْباري، وابنَ تميم، ولعلهما قد وضعا مئةَ ألف حديث، وأخذَ التقشُّف عن أحمد بن حرب. كان يقول: الإيمانُ هو نطقُ اللسان بالتوحيد، مجرّدٌ عن عقد قلب، وعمل جوارح. وقال خَلْقٌ من الأتباع له: =

وخلاف قول القدرية[١] في دعواها أن الله عالم بلا علم، وخلاف قول مَن يزعم أن العلم وكلَّ موجَدٍ أجسامٌ لا صفاتٌ.

ومن أصحابنا مَن قال إن العلم صفة تصح بها من الحي القادر إحْكامُ الفعلِ وإتقانهُ. وفائدة هذا القول[٢] إبطال قول القدرية في دعواها أن كثيراً من الأفعال المُحْكَمَةِ المُتْقَنَةِ يقع ممن لا علم له بها على سبيل التَّوَلُّد[٣].

واختلفت القدرية في حد العلم: فزعم الكعبي[٤] أنه اعتقاد الشيءِ على ما هو به،

= بأن الباري جسمٌ لا كالأجسام، وأن النبيَّ تجوزُ منه الكبائر سِوى الكذب. وقد سُجن ابنُ كرَّام، ثم نُفي. وكان ناشفاً عابداً، قليلَ العلم. قال الحاكم: مكث في سجن نيسابور ثماني سنين، وماتَ بأرضِ بيت المقدس سنة خمس وخمسين ومئتين. وكانت الكرَّاميَّة كثيرين بخراسان. ولهم تصانيف، ثم قَلُّوا وتلاشَوْا. نعوذُ بالله من الأهواء».

و«الكرامية» ضُبطت في سير أعلام النبلاء بفتح الكاف وتشديد الراء. وقال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٤/ ٣٦): «الكرامية فرقة من المشبهة أصحاب أبي عبد الله محمد بن كِرَام، بكسر الكاف وتخفيف الراء؛ كذا في شرح المواقف».

(١) القدرية هم المعتزلة كما سمّاهم البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٧٨) حيث قال: «في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة عن الحق» ثم ذكر فرقهم العشرين. وفي التعريفات للشريف الجرجاني (ص١٧٤): «القدرية: هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى». أما عن تسميتهم فقد قال أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة عن أصول الديانة (ص٧١، ٧٢): «مسألة: وزعمت القدرية أنّا نستحق اسم القدر، لأنا نقول: إنّ الله عزّ وجل قدّر الشرّ والكفر، فمَن يثبت القدر كان قدرياً دون مَن لم يثبته. يقال لهم: القدري هو مَن يثبت القدر لنفسه دون ربه عزّ وجل وأنه يقدر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللغة، لأن الصائغ هو مَن زعم أنه يصوغ، دون مَن يقول إنه يصاغ له، والنجار هو مَن يضيف النجارة إلى نفسه، دون مَن يزعم أنه ينجر له. فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية، ولم نكن نحن قدرية لأنا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا عزّ وجل ولم نقل إنا نقدرها دونه وقلنا إنها تقدر لنا».

قال الأشعري: «جواب: ويقال لهم: إذا كان مَن أثبت التقدير لله عزّ وجل قدرياً فيلزمكم إذا زعمتم أن الله عزّ وجل قدّر السماوات والأرض وقدّر الطاعات أن تكونوا قدرية، فإذا لم يلزم هذا بطل قولكم وانتقض كلامكم».

(٢) في نسخة: «الحدّ».

(٣) التولّد، أو التوليد: هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل بوسط؛ ويقابله المباشرة. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (٤/ ٣١٣). وفي التعريفات (ص٧٢): «التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد».

(٤) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني أبو القاسم. أحد أئمة المعتزلة، وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. ولد سنة =

وزعم الجبائيّ[١] أنه اعتقاد الشيءِ على ما هو به عن ضرورة أو دلالةٍ، وزعم ابنه أبو هاشم[٢] أنه اعتقاد الشيءِ على ما هو به مع سكون النفس إليه.

وهذه الحدود الثلاثة منتقَضة بالعلم باستحالة المحالات، فإن العلم بها ليس هو علماً بشيءٍ لأن المحال ليس بشيءٍ، ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالاً وإن كان ليس بشيءٍ بالاتفاق لأن المعدوم عندهم إنما يكون شيئاً إذا كان جائز الوجود مثل الجوهر والعَرَض؛ فأمّا ما يستحيل وجوده فلا يكون شيئاً مثل الزوجة والأولاد والشريك لله تعالى.

وقيل لهم أيضاً: لو كان العلم اعتقاداً على وجه مخصوص لوجب أن يكون كلُّ عالم معتقِداً، والله سبحانه وتعالى عالِم وليس بمعتقِد؛ فبطل تحديد العلم بالاعتقاد.

وزعم النَّظّام[٣] أنّ العلم حركةٌ من حركات القلب، والإرادةُ عنده من حركات القلب أيضاً. فقد خلط العلم بالإرادة مع اختلاف جنسهما[٤].

= ٢٧٣هـ، وتوفي ببلخ سنة ٣١٩هـ. له كتب، منها: «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«السنّة»، و«مقالات الإسلاميين»، و«أدب الجدل»، و«تحفة الوزراء»، و«محاسن آل طاهر»، و«مفاخر خراسان»، و«الطعن على المحدثين» وغيرها. انظر الأعلام للزركلي (٤/ ٦٥، ٦٦).

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي. من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره؛ وإليه نسبة الطائفة الجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى «جُبّى» من قرى البصرة. ولد سنة ٢٣٥هـ، وتوفي سنة ٣٠٣هـ. له تفسير حافل مطوّل ردّ عليه الأشعري. انظر الأعلام (٦/ ٢٥٦).

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي. تبعته فرقة من المعتزلة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم». ولد سنة ٢٤٧هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ. من مصنفاته: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم»، و«العدّة» في أصول الفقه. انظر الأعلام (٤/ ٧).

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحاق النظّام: من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: «الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صحّ ذلك فأبو إسحاق من أولئك». تبحّر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت «النظامية» نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل. أما شهرته بالنظام فأشياعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. وفي كتاب «الفرق بين الفرق» أن النظام عاشر في زمان شبابه قوماً من الثنوية وقوماً من السمنية وخالط ملاحدة الفلاسفة وأخذ عن الجميع. وفي شرح الرسالة الزيدونية أن النظام لم يخل من سقطات عدت عليه لكثرة إصابته. وفي «لسان الميزان» أنه «متهم بالزندقة وكان شاعراً أديباً بليغاً». وذكروا أنّ له كتباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي النظام سنة ٢٣١هـ. انظر الأعلام للزركلي (١/ ٤٣).

(٤) في نسخة: «مع اختلافهما في الجنس والوصف».

المسألة الثانية من هذا الأصل
في إثبات العلم والحقائق[١]

والخلاف في هذه المسألة مع السوفسطائية[٢]، وهم فِرَقٌ:

فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشيءٍ ولا علم بشيء[٣]؛ وهؤلاء معاندون وينبغي أن يُعامَلُوا بالضرب والتأديب وأخذ الأموال منهم، فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالَبُوا أموالَهم قيل لهم: إنْ لم يكن لكم ولا لأموالكم حقيقة لِما تشتكون من الألم فما هذا الضَّجَر ولِمَ تطلبون ما لا حقيقة له[٤]؟ وقيل لهم: هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فإن قالوا نعم أثبتوا بعض الحقائق، وإن قالوا لا قيل لهم: إذا لم يكن لنفي الحقائق حقيقة ولم يصِحَّ نفيها فقد صحّ ثبوتها. وقيل لهم: هل تعلمون أنه لا علم؟ فإن قالوا نعم فقد أثبتوا علماً وعالماً ومعلوماً، وإنْ قالوا لا نعلم أنه لا علم قيل: لِمَ حكمتم بأن لا علم وأنتم لا تعلمون أنه لا علم؟

والفرقة الثانية منهم أهلُ شك[٥] قالوا لا نعلم هل للأشياء والعلوم حقائق أم لا حقائق، وهؤلاء إن شَكُّوا في وجود أنفسهم لَحِقُوا بالفرقة الأولى منهم، وإن علموا وجود أنفسهم فقد أثبتوا بعض الحقائق.

---

(١) انظر في ذلك شرح المواقف (١/ ١٣١ ـ ١٩٥) تحت عنوان «في إثبات العلوم الضرورية» وقد توسّع في هذا المقام، فليراجع. وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢٤٩).

(٢) يطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها. قالوا: الضروريات بعضها حسيات، والحس يغلط كثيراً كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوي يجد الحلو مرًّا، والسوداوي يجد المر حلواً، والشخص البعيد عن شيء يراه صغيراً، والراكب على السفينة يرى الساحل متحركاً، والماشي يرى القمر ذاهباً، وهكذا كثير. فلا جزم بأن أيهم يعرف حقًّا وأيهم باطلاً. والبديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء، واعتراضات العقلاء، وكلهم يجزم بحقية قوله ويزعم ببطلان أقوال مخالفيه، فكيف يقطع بأن هذا صادق وذلك كاذب؟ والنظريات فرع الضروريات لأنها إنما تستفاد من الضروريات دفعاً للزوم التسلسل، أو الدور، ففسادها فسادها. ولهذا ما من نظري إلا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء، فحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف. فلذا قال بعضهم: إن الأشياء أوهام، وبعضهم إنها تابعة للاعتقاد، وبعضهم إنها مشكوكات. هكذا في شرح عقائد النسفي وحواشيه. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٣٦٨، ٣٦٩).

(٣) ويسمّون اللاأدرية.

(٤) في نسخة: «إنْ لم يكن لكم ولا لما بكم من الألم حقيقةٌ فما هذا الضجرُ؟ وإن لم يكن مال فلا معنى لطلبه».

(٥) ويسمّون العنادية.

والفرقة الثالثة منهم قالوا: للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات وزعموا أن كل مَن اعتقد شيئاً فَمُعْتَقَدُه على ما اعتقده [وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة(١)] وهؤلاء يلزمهم أن يكون العالم قديماً مُحْدَثاً؛ لأن قوماً اعتقدوا حدوثه وآخرين اعتقدوا قدمه، ويلزمهم أن يكون قولهم باطلاً لاعتقادنا بطلان قولهم إن كانت الاعتقادات كلها صحيحة بزعمهم. ويُسألون عن اعتقاد المعاندين من السوفسطائية فإن زعموا أن اعتقادهم لنفي الحقائق اعتقاد صحيح لحقوا بهم، وإن أبطلوا اعتقادهم نقضوا قولهم بتصحيح الاعتقادات كلها(٢).

المسألة الثالثة من هذا الأصل الأول
في أن العلوم معانٍ [قائمة بالعلماء] غير العلماء

والخلاف في هذه المسألة مع نُفاةِ الأعراض من الدهرية(٣) ومع الأصمّ(٤) من

---

(١) وهذه الفرقة من السوفسطائية تسمّى العندية. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٣٦٩).

(٢) قال الشريف الجرجاني في شرح المواقف، في آخر المرصد الرابع من الموقف الأول (١/ ١٩٤، ١٩٥): «. . . فظهر أنّ السوفسطائية قوم لهم نحلة، ومذهب، ويتشعّبون إلى هذه الطوائف الثلاث. وقيل: ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطة، فإن سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم، واسطا اسم للغلط، فسوفسطا معناه علم الغلط، كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب، وفيلسوف معناه محب العلم، ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أي مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لأنها لإفادة المجهول) المحتاج إلى النظر (بالعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) أي محتاجة إلى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفى القيدان المعتبران في المناظرة (فالاشتغال به) أي بجواب ما ذكروه من الشبه (التزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه في قولهم إن أجبتم عنها إلخ. (بل الطريق) معهم في إلزامهم ودفع إنكارهم (أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في إنكار الأشياء كلها (مثل إنك هل تميز بين الألم واللذة، أو بين دخول النار والماء، أو بين مذهبك وما يناقضه، فإن أبوا إلا الإصرار) على الإنكار (أوجعوا ضرباً وأصلوا ناراً أو يعترفوا) أي إلى أن يعترفوا (بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل: والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق، وقد يقال: اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبُّت فيما يرومونه، كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادىء رأيهم» انتهى.

(٣) الدهرية: فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر وإسناد الحوادث إلى الدهر. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٠٩).

(٤) هو أبو بكر الأصم شيخ المعتزلة. كان ثمامة بن أشرس يتغالى فيه ويطنب في وصفه. وكان =

جملة القدرية، فإنه وافَقَ نُفاةَ الأعراض في نفي الأعراض.

وهؤلاء كلُّهم ينفون العلم ويثبتون كلَّ عالِمٍ بلا علم وكلَّ متحرك ومتلون متحركاً ومتلوناً بلا حركة ولا لون.

ودليلنا عليهم أنّا وجدنا العالِمَ مِنّا عالماً مرة وغير عالم مرة، ولا يجوز أن يكون عالماً بنفسه لوجود نفسه في أحوال لا يكون فيها عالماً؛ فوجب لذلك أن يكون إنّما صار عالماً لمعنى سواه، وذلك المعنى هو المراد بقولنا «علمٌ» فمَن أثبته ونازعَنا في اسمه فالخلاف معه في العبارة. فبهذا الدليل أثبتنا سائر الأعراض.

المسألة الرابعة من الأصل الأول
في بيان أقسام العلوم وأسمائها(١)

العلوم عندنا قسمان:

أحدهما: علم الله تعالى، وهو علم قديم ليس بضروري ولا مكتسَب ولا واقع عن حِسٍّ ولا عن فكر ونظر وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل والله عالم بكل ما كان وكل ما يكون وكل ما لا يكون أن لو كان كيف كانَ يكونُ بعلم واحد أزليٍّ غير حادث.

والقسم الثاني من قسمَي العلوم: علوم الناس وسائر الحيوانات، وهي ضربان: ضروري ومكتسَب. والفرق بينهما من جهة قدرةِ العالم على علمه المُكْتَسَب واستدلالِهِ عليه ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرةٍ له عليه.

والعلم الضروري قسمان: أحدهما علم بديهيّ، والثاني علم حسيّ.

والبديهيّ قسمان:

= ديِّناً وقوراً صبوراً على الفقر منقبضاً عن الدولة، إلاّ أنه كان فيه ميل عن الإمام علي. مات سنة ٢٠١هـ. وله تفسير، وكتاب «خلق القرآن» وكتاب «الحجة والرسل» وكتاب «الحركات» و«الردّ على الملحدة» و«الردّ على المجوس» و«الأسماء الحسنى» و«افتراق الأمة» وغيرها. انظر سير أعلام النبلاء للذهبي (٩/ ٤٠٢).

(١) انظر شرح المواقف (المرصد الثالث من الموقف الأول ـ في أقسام العلم). وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢٤٩) حيث جعل علوم الناس وعلوم سائر الحيوانات ثلاثة أنواع: علم بديهي، وعلم حسي، وعلم استدلالي.

أحدهما: علم بديهي في الإثبات، كعلم العالم منا بوجود نفسه وبما يجد في نفسه من ألمٍ ولذةٍ وجوعٍ وعطشٍ وحرٍّ وبردٍ وغمٍّ وفَرَحٍ ونحو ذلك.

والثاني: علم بديهي في النفي، كعلم العالِم منا باستحالة المحالات؛ وذلك كعلمه بأنّ شيئاً واحداً لا يكون قديماً ومحدَثاً، وأن الشخص لا يكون حيًّا وميتاً في حال واحدة، وأن العالِم بالشيء لا يكون جاهلاً به من الوجه الذي علمه في حال واحدة.

وأما العلوم الحسيّة فمُدْرَكَةٌ من جهة الحواس الخمس كما نُبَيِّنُها بعد هذا.

والعلوم النظرية نوعان: عقليّ وشرعيّ، وكل واحد منهما مُكْتَسَب للعالم به واقعٌ له باستدلالٍ منه عليه، وبعضها أجلى من بعض كما نثبته بعد هذا إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة من الأصل الأول

في أقسام الحواس وفوائدها

الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية.

أولاها: حاسَّة البصر. ويُدْرَك بها الأجسام والألوان وحسن التركيب في الصُّوَر، ويجوز عندنا إدراك كل موجود بها خلاف قول مَن قال من المعتزلة إنه لا يُدْرَك بها إلا الأجسامُ والألوانُ كما ذهب إليه أبو هاشم ابن الجبائي، [و]خلاف قول الجبائي[١] أنه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان والأكوان، وخلاف قول مَن زعم من الفلاسفة أن البصر لا يدرك به شيءٌ غيرُ اللون[٢].

والحاسة الثانية: حاسة السمع، ويدرك بها الكلام والأصوات كلها[٣].

والثالثة: حاسة الذوق، ويدرك بها الطعوم[٤].

والرابعة: حاسة الشمّ، ويدرك بها الروائح[٥].

والخامسة: حاسة اللمس، ويدرك بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة

---

(١) أي أبو علي الجبائي. وقد تقدّمت ترجمته ص١٥.
(٢) انظر مختلف أقوال المتكلمين في المبصرات في شرح المواقف (٥/ ٢٣٣) وما بعدها.
(٣) انظر مباحث المسموعات والأحداث والحروف في شرح المواقف (٥/ ٢٥٩ ـ ٢٧٩).
(٤) انظر مباحث المذوقات في شرح المواقف (٥/ ٢٨٠) وما بعدها.
(٥) انظر مباحث المشمومات في شرح المواقف (٥/ ٢٨٨) وما بعدها.

واليبوسة واللين والخشونة(١).

وادّعى(٢) قوم أن الذوق من جملة حاسة اللمس(٣)، وزاد النظّام حاسة أخرى يدرك بها لذة النكاح، وقولُهُ في هذا كقول مَن يدّعي حاسةً سابعةً يدرك بها ألَمُ الضرب والجراح [وكلا القولين فاسد].

واختلف أصحابنا في الفاضل من العلوم الحسية والنظرية: فَقَدَّمَ أبو العباس القلانسي(٤) العلومَ النظرية على الحسيةِ، وقَدَّمَ أبو الحسن الأشعري(٥) العلومَ الحسيةَ على العلوم النظرية لأنها أصول لها.

واختلفوا في الفاضل من حاسَّتَي السمع والبصر: فزعمت الفلاسفة أن السمع أفضل من البصر لأنه يدرك بالسمع من الجهات الستّ وفي الضوء والظلمة ولا يدرك بالبصر عندهم إلاّ من جهة المقابلة وبواسطةٍ من ضياء شعاع. وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع لأن السمع لا يدرك به إلا الصوتُ والكلام، والبصر يدرك به الأجسامُ والألوان والهيئات كلها.

ويجوز عندنا إدراك جميع الموجودات بالبصر، وأجاز أصحابنا الإدراك بالبصر من الجهات الست كما نُثْبته بعد هذا إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر مباحث الملموسات في شرح المواقف (٥/ ١٧١) وما بعدها.

(٢) في نسخة: «وزعم».

(٣) قال الشريف الجرجاني في شرح المواقف (٥/ ٢٨٠): «وذلك بناءً على أن أهمّ الإحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضرّه ويفسد مزاجه. ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله، فكان رديفاً له. وأيضاً إدراك القوة الذائقة مشروط باللمس، ومع ذلك يحتاج أيضاً إلى ما يؤدي الطعم إليها وهي الرطوبة اللعابية. وأيضاً قد يتركب من اللمس والذوق إحساس واحد، وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة والذائقة فتدركهما معاً كطعم واحد من غير تمييز في الحسّ، كما في الحرّيف فإنه إذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه، وله أثر ذوقي أيضاً، فلا يتميز أحدهما عن الآخر».

(٤) لم أهتدِ إلى ترجمته.

(٥) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدّم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها «إمامة الصدِّيق» و«الرد على المجسِّمة» و«مقالات الإسلاميين» جزآن، و«الإبانة عن أصول الديانة» و«رسالة في الإيمان» و«مقالات الملحدين» و«الرد على ابن الراوندي» و«خلق الأعمال» و«الأسماء والأحكام» و«استحسان الخوض في الكلام» رسالة. و«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» يعرف باللمع الصغير. انظر الأعلام (٤/ ٢٦٣).

المسألة السادسة من هذا الأصل الأول
في إثبات العلوم النظرية[١]

والخلاف في هذه المسألة مع السُّمَنِيَّةِ[٢] الذين زعموا أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس، وأبطلوا العلوم النظرية، وزعموا أن المذاهب كلها باطلة.

ويلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم؛ لأن القول بإبطال المذهب مذهبٌ. وقلنا لهم: بماذا عرفتم صحة مذهبكم؟ فإن قالوا: بالنظر والاستدلال؛ لزمهم إثبات النظر والاستدلال طريقاً إلى العلم بصحة شيءٍ ما، وهذا خلاف قولهم. وإن قالوا: بالحس؛ قيل لهم: إن العلوم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواسّ السليمة فما بالُنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا؟ فإن قالوا: إنكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ولكنكم جحدتم ما عرفتموه لم ينفصلوا[٣] ممن عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم

---

(١) انظر المرصد الخامس من الموقف الأول من شرح المواقف للجرجاني (١/ ١٩٦) وما بعدها؛ بعنوان: «في النظر الذي هو إثبات العقائد الدينية».

(٢) السمنية: بضم السين وفتح الميم؛ المنسوب إلى سومنات. وهم قوم من عبَدَة الأوثان قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٤٢٢). وقال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٢٠٣، ٢٠٤): «القائلون بالتناسخ أصناف: صنف من الفلاسفة، وصنف من السمنية، وهذان الصنفان كانا قبل دولة الإسلام.
وصنفان آخران ظهرا في دولة الإسلام، أحدهما: من جملة القَدَرية، والآخر: من جملة الرافضة الغالية.
فأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدم العالم، وقالوا ـ أيضاً ـ بإبطال النظر والاستدلال وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المَعَاد والبَعْث بعد الموت، وقال فرق منهم بتناسخ الأرواح في الصُّوَر المختلفة، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كَلْبٍ، وروح الكلب إلى إنسان، وقد حكى فلوطرخس مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة. وزعموا أن مَنْ أذْنَبَ في قَالَبٍ نَالَهُ العقاب على ذلك الذنب في قالبٍ آخَرَ. وكذلك القول في الثواب عندهم. ومن أعجب الأشياء دعوى السمنية في التناسخ الذي لا يُعْلم بالحواس، مع قولهم: إنه لا معلوم إلا من جهة الحواس. وقد ذهبت المَانَوِيَّةُ أيضاً إلى التناسخ، وذلك أن ماني قال في بعض كتبه: إن الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان: أرواح الصدِّيقين، وأرواح أهل الضلالة، فأرواح الصدِّيقين إذا فارقت أجسادها سَرَت في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك، فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم، وأرواح أهل الضلال إذا فارقت الأجساد وأرادت اللحُوقَ بالنور الأعلى رُدَّت منعكسة إلى السفل، فتتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن تَصْفُو من شوائب الظلمة، ثم تلتحق بالنور العالي».

(٣) في نسخة: «لم يتفصَّوْا»؛ وهي بمعنى لم ينفصلوا.

بل أنتم عارفون بصحة قول مخالفيكم وفساد قولكم بالضرورة الحسية لكنكم جحدتم ما عرفتموه حسًّا؛ وإذا تعارض القولان بطلا، وصحّ أن الطريق إلى العلم بصحة الأديان إنما هو النظر والاستدلال.

المسألة السابعة من الأصل الأول
في إثبات الخبر المتواتر طريقاً إلى العلم[١]

والخلاف في هذه المسألة من وجهين:

أحدهما: مع البراهِمة[٢] والسُّمَنِيّة في إنكارهما وقوع العلم من جهة الأخبار

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٥٠) للبغدادي، قال: وقالوا [أي أهل السنّة]: إن الخبر المتواتر طريقُ العلم الضروري بصحة ما تواتَرَ عنه الخبر، إذا كان المخبَرُ عنه مما يشاهَدُ ويدرَكُ بالحس والضرورة كالعلم بصحة وجود ما تواتر الخبر فيه من البلدان التي لم يدخلها السامع مع المخبر عنها، وكعلمنا بوجود الأنبياء والملوك الذين كانوا قبلنا، فأما صحة دعَاوى الأنبياء في النبوة فمعلوم لنا بالحجج النظرية. وأكفروا مَن أنكر من السمنية وقوعَ العلم من جهة التواتر.

(٢) قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢٠١، ٢٠٢): «البراهمة: هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي. قال صاحب الإنسان الكامل: هم قوم يعبدون مطلقاً لا من حيث نبي ورسول بل يقولون: إنه ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى، فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً، فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال، وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام، ويقولون: إن لنا كتاباً كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه، من غير أن يقول إنه من عند ربه فيه ذكر الحقائق وهو خمسة أجزاء.

فأما أربعة أجزاء فإنهم يبيحون قراءتها لكل أحد. وأما الجزء الخامس فإنهم لا يبيحونه إلا للآحاد منهم، لبُعد غوره. وقد اشتهر بينهم أن مَن قرأ الجزء الخامس لا بد أن يؤول ويرجع أمره إلى الإسلام فيدخل في دين محمد.

وهذه الطائفة أكثر ما توجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيَّنون بزيِّهم، ويدَّعون أنهم براهمة وليسوا منهم، وهم معروفون بينهم بعبادة الوثن فمَن عبد منهم الوثن فلا يعدّ من هذه الطائفة».

وفي حاشية الملل والنحل للشهرستاني (ص٧٠٦): البراهمة والبراهمانية نسبة لبرهم أو برهام أو إلى براهمان الذي ذكر في الفيدا ومعناه الكينونة وقد استخرجها الكهنة من الفيدا؛ وأخذوا في وضع قواعدها الفانية، وقوانينها الصارمة، وقد حصروا طقوسها الدينية فيهم وأعلنوا سيادتهم، وسموا عنصرهم، وأخذوها وراثة يتعاقبها أبناؤهم، وكانت البراهمانية الأولى وفي عهدها كانت طبقات الشعب أربعة:

١ ـ براهمان وهم الكهنة. =

....

= ٢ ـ كشاتريا: الجند؛ والبيروني يسميها كشتر.
٣ ـ الفيسيا: وهم العمال وأصحاب المهن والزراع ويسميها البيروني بيش.
٤ ـ سودار: وهم الرقيق؛ والبيروني يسميها شودر.

ويحكي البيروني أسطورة الاختلاف فالكهنة من رأس براهمان، والجند من منكبيه وذراعيه، والصنّاع والزرّاع من فخذيه، والرقيق من قدميه. والحق أن تلك الأسطورة من ابتداع الكهنة، وهم الذين كانوا درجاً إلى الطبقات، وقد انمازت الأولى بالثقافة والعلم، والأسرار الدينية، وقد حرموها على مَن سواهم، وللبراهمانية الأولى ثلاث كتب مقدسة. البراهماناس، وهو أقدمها، ومرجع الديانة، والأرانياكاس، وفيه نظم الكهنة، والأوبانشاد وفيه الآراء الفلسفية التي أنتجتها هذه الديانة وقد أحدث الكهنة وجوب تقديس رجال الدين لتأثيرهم في الآلهة، حتى لقبوا أنفسهم بالآلهة البشريين، فإكرامهم زلفى، وإساءتهم هو الإثم الشنيع، كما أنهم جعلوا براهمان الجوهر الأعلى الأزلي، الأبدي، الذي يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء فلا وجود لغير هذا الجوهر الحال في كل جزئية من جزئيات الكون، وقدر كل كائن بمقدار ما يشتمل على ذلك الجوهر قلة أو كثرة وما الطبيعة إلا زيف حائل، ولهذا كان الإنسان من جسم وهو الزائف، ومن كائن يمتاز بالشقاقة والروحانية، التي تتصل بعناصر الوجود وهو الحق، مما كان له أثر قوي في تقدير الفرد لأعماله وحكمه عليها، فالخير يعتقد خيريته لأنه بعض الإلٰه، أما شره فمن خطئه في الطقوس الدينية أو تقصيره في أدائها. وكان من أثر الزمن ان نشأت مذاهب مناقضة للبراهمانية الأولى فأخذت تضعف وضعف سلطان الكهنة، ونبذ القوم مبدأ السمو والألوهية للكهنة، فأخذت الكهنة في مجاراة القوم في عقائدهم الجديدة وأخذوا في التوفيق بين ما وضعوه وبين ما في الفيدا، فأقرّ الكهنة بعد هذا التطور ثلاثة آلهة: الأول براهمان وهو الرئيس الأعلى، الثاني: فيشنو أو وشنو وهو إله الحياة الدائب على إنمائها وإزهارها، الثالث: سيفا أو سيوا وهو إله الخراب على أن رئيس الكهنة أظهره بصورة خيِّرة وأطلق عليه اسم كالا أي وهو إله التدمير.

وزيادة في الفائدة نذكر ما أتى به البيروني فيما يخص البرهمن ويجب عليه مدى عمره أن يفعله: عمر البرهمن بعد مضي سبع سنين منه منقسم لأربعة أقسام، فأول القسم الأول هي السنة الثامنة يجتمع إليه البراهمة لتنبيهه وتعريفه الواجبات عليه وتوصيته بالتزامها واعتناقها ما دام حيًّا ثم يشدون وسطه بزنار، ويقلدونه زجاً من جنجوى، وهو خيط مفتول من تسع قوى وفرد ثالث معمول من ثوب يأخذ من عاتقه الأيسر إلى جنبه الأيمن ويعطى قضيباً يمسكه وخاتم حشيشة يتختم به في البنصر اليمنى التماساً لليمن والبركة، ولا يفارقه ذلك البتة، فإن وضعه حتى أكل وقضى حاجته خالياً عنه، كان بذلك مذنباً، لا يمحوه عنه غير الكفارة بصوم أو صدقة، وقد دخل في القسم الأول إلى السنة الخامسة والعشرين من سنة، إلى السنة الثامنة والأربعين، فيجب عليه فيها أن يتزهّد ويجعل الأرض وطاءه، ويقبل على تعلُّم بيذ وتفسيره علم الكلام والشريعة من أستاذ يخدمه آناء ليله ونهاره، ويغتسل كل يوم ثلاث مرات، ويقدم قربان النار في طرفي النهار ويسجد لأستاذه بعد القربان، ويصوم يوماً ويفطر يوماً مع الامتناع عن اللحم أصلاً، ويكون مقامه في دار الأستاذ ويخرج منها للسؤال والكدية من خمسة بيوت فقط كل يوم مرة عند الظهيرة أو المساء فما وجد من صدقة وضعه بين يدي أستاذه ليتخير منه =

....

= ما يريد ثم يأذن له في الباقي فيتقوت بما فضل منه ويحمل إلى النار حطبها، فالنار عندهم معظَّمة، والأنوار مقتربة وكذلك عند سائر الأمم، فقد كانوا يرون تقبُّل القربان بنزول النار عليها ولم يثنهم عنها عبادة الأصنام أو كواكب أو بقر وحمير أو صور. قال بشار:

والنار معبودة مذ كانت النار

وأما القسم الثاني، فهو من السنة الخامسة والعشرين إلى الخمسين أو إلى السبعين، وفيه يأذن له الأستاذ في التأهُّل فيتزوج ويقصد النسل على أن لا يطأ امرأته في الشهر أكثر من مرة عقب تطهُّر المرأة من الحيض، ولا يجوز له أن يتزوج بامرأة قد جاوز سنها اثني عشرة ويكون معاشه؛ إما من تعليم البراهمة وما يصل إليه منه، فعلى وجه الإكرام لا على وجه الأجرة، وإما من هدية تهدى إليه بسبب ما يعمل لغيره من قرابين النار، وإما بسؤال من الملوك والكبار من غير إلحاح منه في الطلب أو كراهة من المعطي فلا يزال يكون في دور هؤلا برهمن يقيم فيها أمور الدين وأعمال الخير ويلقب برهت، وإما من شيء يجتنيه من الأرض أو يلتقطه من الشجرة، ويجوز له أن يضرب يده في التجارة بالثياب وبالقوقل وإن لم يتولها وأتجر له غيره كان أفضل لأن التجارة في الأصل محظورة بسبب ما يداخلها من الغش والكذب وإنما رخص فيها للضرورة إذ لا بد منها وليس يلزم البرهمن للملوك ما يلزم غيره لهم من الضرائب والوظائف فأما التبايع بالدواب والبقر والأصباغ والانتفاع بالربا فإنه محرّم عليه، وصبغ النيلة من بين الأصباغ نجس إذا مسّ جسده وجب عليه الاغتسال ولا يزال يقرأ على النار ما هو مرسوم لها.

وأما القسم الثالث، فهو من الخمسين إلى الخامسة والتسعين أو إلى التسعين، وفي هذا القسم يتزهّد ويخرج من زخارف الحياة ويسلم زوجه إلى أولاده إن لم تصحبه إلى الصحاري ويستمر خارج العمران على سيرته في القسم الأول، ولا يستكن تحت سقف ولا يلبس إلا ما يواري سوءته من لحاء الشجر ولا ينام إلا على الأرض بغير وطاء ولا يتغذّى إلا بالثمار والنبات وأصوله ويطول الشعر ولا يدهن.

وأما القسم الرابع، فهو إلى آخر العمر يلبس فيه لباساً أحمر ويأخذ بيده قضيباً ويقبل على الفكر، وتجريد القلب من الصداقات والعداوات ويرفض الشهوة والحرص والغضب ولا يصاحب أحداً البتة فإن قصد موضعاً ذا فضل طلباً للثواب لم يقم في طريقه في قرية أكثر من يوم وفي بلد أكثر من خمسة أيام وإن دفع له أحد شيئاً لم يترك منه للغد بقية وليس له إلا الدؤوب على شرائط الطريق المؤدي إلى الخلاص والوصول إلى المقام الذي لا رجوع فيه إلى الدنيا، وأما ما يلزمه في جميع عمره، فهو أعمال البر وإعطاء الصدقة وأخذها فإن ما يعطى من البراهمة راجع إلى الآباء، ودوام القراءة وعمل القرابين والقيام على نار يوقدها ويقرب لها ويخدمها ويحفظها من الانطفاء ليحرق بها بعد موته، وأن يغتسل كل يوم ثلاث مرات في سند الطلوع وهو الفجر وفي سند الغروب وهو الشفق وفي نصف النهار بينهما، أما بالغداة فمن أجل نوم الليل واسترخاء المنافذ فيه فيكون طهراً من النجاسة واستعداداً للصلاة، والصلاة هي تسبيح وتمجيد وسجدة يرسمهم على الإبهامين من الراحتين الملتصقتين نحو الشمس فإنها القبلة أينما كانت خلا الجنوب فليس يعمل شيء من أعمال الخير نحو هذه الجهة، ولا يتقدم إليها إلا في كل شيء رديء، وأما وقت زوال الشمس عن نصف النهار فإنه مرشح لاكتساب الأجر فيجب أن يكون فيه طاهراً والمساء وقت العشاء والصلاة، ويجوز =

المتواترة. ويُكَذِّبهم في ذلك علمُهم بالبلدان التي لم يدخلوها والأُمَم والملوك الماضية وبظهور المُدَّعين للنبوات [ومع النظامية[١] حيث قالوا: يجوز أن يجتمع الأمة على الخطأ، فإن الأخبار المتواترة لا حجة فيها لأنها يجوز أن يكون وقوعها كذباً. فطعنوا في الصحابة وأبطلوا القياس في الشريعة][٢] فإنهم وإن نازعوا في صدقهم عالمون بظهورهم وظهور دعاويهم، وعِلْمُهُم بذلك كله ضروري لا شكّ لهم فيه ولا طريق لهم إليه إلاّ من جهة الخبر المتواتر الذي لا يصح التواطؤُ عليه.

والخلاف الثاني: مع قوم أثبتوا وقوع العلم من جهة التواتر لكنهم زعموا أن العلم الواقع عنه يكون مُكْتَسَباً لا ضروريًا.

ودليلُ كونه ضروريًا امتناعُ وقوعِ الشكّ في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس والبَدائِه[٣].

= أن يفعلهما فيه من غير الاغتسال الثالث مثل الأول والثاني في التأكيد وإنما الاغتسال الواجب عليه بالليل في أوقات الكسوفات بسبب إقامة شرائطها وقرابينها، ويتغذّى البرهمن في جميع عمره في اليوم مرتين عند الظهيرة والعتمة فإذا أراد الطعام ابتدأ بإفراز الصدقة منه لنفر أو نفرين وخاصة للبراهمة المستوحشين الذين يجنبون وقت العصر للسؤال فإن التغافل عن إطعامهم إثم عظيم ثم للبهائم والطير والنار ويسبح على الباقي ويأكله وما فضل منه فيضعه خارج الدار ولا يقرب منه إذ لا يحل له وإنما هو لمَن سنح واتفق من محتاج إليه سواء كان إنساناً أو طيراً أو كلباً أو غيره. ويجب أن تكون آنية مائه على حدة وإلا كسرت، وكذلك آلات طعامه.
وقد رأيت من البراهمة مَن جوّز مؤاكلة أقاربه في قصعة واحدة وأنكر ذلك سائرهم ويلزمه أن يسكن فيما بين نهر السند نحو الشمال وبين نهر جرمنمت نحو الجنوب ولا يتجاوزهما إلى حدود الترك وحدود الكربات والبحر في جانبي المشرق والمغرب فقد ذكر أنه يحل له المقام في أرض لا تنبت الحشيشة التي يتختم بها في البنصر ولا يرتعي فيها الغزلان السود الشعر وتلك صفة ما وراء الحدود المذكورة فإن اجتازها إلى ما وراءها كان مذنباً ولزمته الكفارة، فأما البلاد التي لا يطين فيها جميع أرض البيت المهيّأ للطعام ولكن يجعل لكل واحد من الآكلين منزل يصب الماء على موضع وتطيينه بأخثاء البقر فيجب أن يكون شكل منزل البرهمن مربّعاً. وقد زعم مَن يعمل المنزل في سببه أن موضع الأكل يتنجس بالأكل وأنه إذا فرغ منه غسل وطيّن ليتطهّر فإن لم يكن الموضع النجس معيناً نجست سائر المواضع لأجل الاشتباه، ومحرّم عليه بالنص خمسة أصناف من النبات، هي البصل والثوم والقرع وأصل نبات كالجزر يسمى كراجن ونبات آخر ينبت حول حياضهم يسمىٰ نالي. (تحقيق ما للهند من مقولة ص٢٧٣).

(١) وهم أصحاب النظّام. وقد تقدّم التعريف به صفحة ١٥ حاشية ٣.

(٢) ما بين حاصرتين زيادة من نسخة.

(٣) البدائه: جمع بديهة. والبديهة والبداهة في الفلسفة: وضوح الأفكار والقضايا بحيث تفرض نفسها على الذهن. انظر المعجم الوسيط (ص٤٤).

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في بيان أقسام الأخبار[١]

والأخبار عندنا على ثلاثة أقسام: تواتر وآحاد ومتوسط بينهما مستفيض جارٍ مجرى التواتر في بعض أحكامه.

فالمتواتر هو الذي يستحيل التواطؤُ على وضعه وهو موجب للعلم الضروري بصحة مَخْبَرِه.

وأخبار الآحاد متى صحّ إسنادُها وكانت متونُها غيرَ مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم وكانت بمنزلة شهادة العُدُول عند الحاكم يلزمه الحكم بها في الظاهر وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة.

وأما المتوسط بين التواتر والآحاد فإنه يشارك التواتر في إيجابه للعلم والعمل، ويفارقه من حيث إن العلم الواقع عنه يكون مكتسباً والعلم الواقع عن التواتر ضروري غير مكتسب.

وهذا النوع المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد على أقسام:

أحدها: خبر مَن دلّت المعجزةُ على صدقه كأخبار الأنبياء عليهم السلام.

والثاني: خبر مَن أخبر عن صدقه صاحبُ معجزة.

والثالث: خبر رواه في الأصل قوم ثِقاتٌ ثم انتشر بعدهم رُواتُه في الأعصار حتى بلغوا حدَّ التواتر، كالأخبار في الرؤية[٢] والشفاعة والحوض والميزان والرجم والمسح على الخفّين وعذاب القبر ونحوه.

والقسم الرابع منه: خبر من أخبار الآحاد في [الأحكام الشرعية][٣] كل عصر قد أجمعت الأمّة على الحكم به؛ كالخبر في أن «لا وصية لوارث»[٤] وفي أن «لا تُنْكَح المرأة

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٥٠) وما بعدها.

(٢) في نسخة: «... حتى بلغوا حدّ التواتر وإن كانوا في العصر الأول محصورين، ومن هذا الجنس أخبار الرؤية... إلخ».

(٣) ما بين حاصرتين ساقط في بعض النسخ.

(٤) ترجم البخاري في صحيحه في كتاب الوصايا: باب لا وصيّة لوارث؛ وأورد فيه حديث ابن عباس قال: «كان المال للولد، وكانت الوصيّة للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحبّ، فجعل =

على عمّتها ولا على خالتها»[١] وفي أن السارق لما دون النصاب[٢] ومن غير حِرْزٍ لا يقطع. ولا اعتبار في مثل هذا بخلاف أهل الأهواء من الروافض[٣] والقدرية والخوارج[٤] والجهمية[٥] والنجارية[٦]؛ لأن أهل الأهواء لا اعتبار بخلافهم في أحكام الفقه وإن اعتبرنا خلافهم في أبواب علم الكلام [وكل أنواع هذا المستفيض موجب للعمل والعلم المكتسب].

= للذكر مثل حظ الأنثيين، وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس، وجعل للمرأة الثمن والربع، وللزوج الشطر والربع» (حديث رقم ٢٧٤٧) وانظر أيضاً حديث رقم (٤٥٧٨) ورقم (٦٧٣٩). وروى أبو داود في سننه (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، حديث رقم ٢٨٧٠) عن أبي أمامة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، فلا وصيّة لوارث».

(١) هذا الحديث رُوي بألفاظ وأسانيد وطرق متعددة. فرواه البخاري في النكاح باب ٢٧، ومسلم في النكاح حديث ٣٧ ـ ٣٩، وأبو داود في النكاح باب ١٢، والترمذي في النكاح باب ٣٠، والنسائي في النكاح باب ٤٧ و٤٨، وابن ماجة في النكاح باب ٣١، وأحمد في المسند (١/ ٧٨، ٣٧٢، ٢/ ١٧٩، ١٨٩، ٢٢٩، ٤٢٣، ٤٢٦، ٤٣٢، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٠٨، ٥١٦، ٣/ ٣٣٨).

(٢) وهو ربع دينار فصاعداً كما ورد في حديث: «القطع في ربع دينار فصاعداً» رواه أبو داود في الحدود باب ١٢، ومالك في الحدود حديث ٢٤ و٢٥. أو ما بلغ ثمن المجنّ كما في سنن أبي داود في اللقطة باب ١١ والحدود باب ١٣، وأحمد في المسند (٢/ ١٨٦) ومالك في الموطأ (كتاب الحدود، حديث ٢٢). وروى أحمد في المسند (٢/ ٢٠٤): «لا قطع فيما دون عشرة دراهم».

(٣) جعلهم البغدادي في الفرق بين الفرق (ص١٦) أربعة أصناف: زيدية، وإمامية، وكيسانية، وغلاة. قال: وافترقت الزيدية فرقاً، والإمامية فرقاً، والغلاة فرقاً.

(٤) جعلهم في الفرق بين الفرق عشرين فرقة. انظر ص١٥، وانظر أيضاً الفصل الثاني من الفرق بين الفرق: في بيان مقالات الخوارج.

(٥) الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة. ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم أشياء. انظر الملل والنحل للشهرستاني (ص٧٣، ٧٤). وانظر أيضاً الفرق بين الفرق (ص١٥٨، ١٥٩). وقد ردّ أبو الحسن الأشعري على الجهمية في كتابه «الإبانة» فراجعه (ص٥٦) وما بعدها.

(٦) قال الشهرستاني في الملل والنحل (ص٧٥): «النجارية: أصحاب الحسين بن محمد النجار. وأكثر معتزلة الري وما حواليها على مذهبه، وهم وإن اختلفوا أصنافاً إلا أنهم لم يختلفوا في المسائل التي عددناها أصولاً. وهم برغوثية، وزعفرانية، ومستدركة. وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال». وتوسّع البغدادي في الفرق بين الفرق في الكلام عنهم وعن فرقهم، فراجعه (ص١٥٥ ـ ١٥٨).

واعلموا أسعدكم الله أن الخبر[١] في أصله منقسم إلى صدق وكذب. والصدق منه واقع على وفق مَخْبَرِه والكذب ما كان بخلاف مَخْبَرِه. وليس في الأخبار ما هو صدقٌ كذبٌ معاً إلاّ خبر واحد وهو إخبارُ مَن لم يَكْذِب قطّ عن نفسه بأنه كاذب وأن هذا الخبر كذب منه، والكاذبُ إذا أخبر عن نفسه بأنه كاذب كان صادقاً فصار هذا الخبرُ الواحدُ صدقاً وكذباً وفاعله واحد. وفيه دليل على إبطال قول الثَّنَوِيّة[٢] إنّ فاعل الصدق لا يجوز أن يكون فاعلاً للكذب.

المسألة التاسعة من الأصل الأول
في بيان أقسام العلوم النظرية

العلوم النظرية على أربعة أقسام:

أحدها: استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر.

الثاني: معلوم من جهة التجارب والعادات.

والثالث: معلوم من جهة الشرع.

والرابع: معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض.

فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده، وصحة نبوّة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم، ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية. وأما المعلوم بالتجارب والرياضات فكعلم الطبّ في الأدوِية والمعالجات، وكذلك العلم بالحِرَفِ والصناعات. وقد يقع في هذا النوع ما يستدرك[٣] بالقياس على المعتاد غير

---

(١) انظر معاني «الخبر» بالتفصيل عند اللغويين وأهل البيان والأصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم، في كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٥ ـ ٢٠).

(٢) الثنوية: هم أهل الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس فإنهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه؛ وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيّز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح. انظر الملل والنحل (ص٢٦٨). وانظر مطوّلاً عن الثنوية في كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢٤٢، ٢٤٣). وانظر مذاهب الثنوية في الفهرست للنديم (المقالة التاسعة: وصف مذاهب الحرنانية الكلدانيين والمعروفين بالصابئة ومذاهب الثنوية).

(٣) في نسخة: «ما يستدلّ».

أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات. وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه [وسائر أحكام الفقه][١].

وإنما أُضيف العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومةٌ من طريق النظر والاستدلال، ولو كانت معلومةً بالضرورة من حِسٍّ أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواسّ والبديهة ولما صار المخالف فيها معانداً كالسوفسطائية المنكِرَةِ للمحسوسات.

وأما المعلوم بالإلهام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر وأوزانِ أبياته في بُحُوره. وقد يعلم هذا الوزن أعرابيٌّ بوَّالٌ على عَقِبَيْه ويذهب عن معرفته حكيمٌ يعرف قوانينَ أكثر العلوم النظرية. وقد احتال أهل العَرُوض في استنباط أصولٍ عَرَفوا بها أوزانَ بحور الشعر[٢]؛ غير أنّ الشعر قد طُبِعَ على ذوق مَن لم يَعرف العروض ولا القياس في بابه وما ذاك إلا تخصيص من الله تعالى له به. وكذلك العلم بصناعة الألحان غير مستنبط بالقياس ولا مُدْرَك بالضرورة التي يشترك فيها العقلاء ولكنها من الخصائص التي يعلَمُها قومٌ دون قوم.

وكلّ علم نظري يجوز عندنا أن يجعله[٣] الله ضروريًا فينا على قلب هذه العادة كما خلق في آدم عليه السلام علوماً ضرورية عَرَفَ بها الأسماء[٤] من غير استدلال منه عليها ولا قراءةٍ منه لها في كتاب، كذلك القول في سائر العلوم النظرية عندنا.

وأما المعلوم بالضرورة فمن أصحابنا مَن قال: يجوز أن يعلمها كلها بالنظر والاستدلال، ومنهم مَن قال: ما علِمناه منها بالحواس الخمس فجائز استدراكه بالاستدلال عليه عند غيبته عن الحس، وما علِمْناه بالبديهة فلا يصح الاستدلال عليه لأن البَدائِه مُقَدِّمات الاستدلال فلا بد من حصولها في المستَدِلّ قبل استدلاله. هذا قول أصحابنا.

وزعم النّظّام واتباعه من القدرية أن المعلوم بالقياس والنظر لا يجوز أن يصير معلوماً بالضرورة، وما كان معلوماً بحسّ لا يجوز أن يصير معلوماً من جهة النظر

---

(١) ما بين حاصرتين ساقط من نسخة.

(٢) واضع علم العروض هو الخليل بن أحمد الفراهيدي.

(٣) في الأصل «يجعل» ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

(٤) قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ الآيات [٣١ ـ ٣٣].

والخبر؛ فلزمه على هذا القول أن يكون المعرفة بالله عزّ وجل في الآخرة نظرية استدلالية غير ضرورية، وأن تكون الجنة دار استدلالٍ ونظرٍ، وأن يكون لاعتراض السيئة[١] فيها على أهل النظر مَجالٌ، وأن يكونوا مكلَّفين أبداً وأن يستحقوا على أداءِ ما كُلِّفُوا فيها ثواباً في دارٍ غيرها. وقيل له في العلوم بالحواس: أَلَسْنا نعلم البلدان التي لم ندخلها بالتواتر وإن كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان؟ وكذلك كل جسم يعلمه مَن رآه عياناً ويعلمه الأعمى بلمس أو بتواتر الخبر عنه.

فأجاب[٢] عن هذا بأنّ المخبِرين عما عاينوه قد اتصل بعيونهم أجزاءٌ من محسوساتهم فعلِمُوا المحسوسَ باللمس، ثم لما أخبروا غيرَهم بما عاينوه انفصلت من الأجزاء التي اتصلت بعيونهم وأرواحهم بعضُها فاتصلت بأرواح السامعين لأخبارهم فعَلِمَهُ السامعون منهم باللمس أيضاً، وكذلك القول في السامع.

فقيل له: على هذا يلزمك إذا سمع أهل الجنة بالخبر عن أهل النار وما هم فيه من الصَّديد والزَّقُّوم أن يكون أجزاءٌ من أهل النار وأجزاءٌ من زَقُّومهم وصديدِهم قد انفصلت واتصلت بأبدان أهل الجنة في الجنة، وإذا سمع أهل النار بالخبر عن أهل الجنة ونعيمهم أن يكون أجزاءٌ من أهل الجنة قد انفصلت عنهم واتصلت بأبدان أهل النار، فيكون بعض أبدان أهل الجنة في النار وبعض أبدان أهل النار في الجنة. وهذا قول يليق بقائله وكفاه به خزياً.

المسألة العاشرة من الأصل الأول
في بيان مأخذ العلوم الشرعية

الأحكام الشرعية[٣] مأخوذة من أربعة أصول، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس.

---

(١) في هامش الأصل: هكذا في النسخة، والصحيح: الشُّبَه.

(٢) أي النّظّام.

(٣) قال فخر الدين الرازي في المحصول في علم الأصول (١/ ٨): «في الحكم الشرعي: قال أصحابنا: إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. أما الاقتضاء فإنه يتناول: اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم؛ إما مع الجزم أو مع جواز الترك، فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه. وأما التخيير فهو الإباحة».

فالكتاب هو القرآن الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه. وفيه عام وخاص[١] ومجمل ومفسر[٢] ومطلق ومقيد[٣] وأمر[٤] ونهي[٥] وخبر واستخبار وناسخ ومنسوخ وصريح وكناية، وفيه أيضاً دليل الخطاب ومفهومُهُ[٦]. وكل هذا لوجوه منه

---

(١) العموم: كل لفظ عمّ شيئين فصاعداً، وقد يكون متناولاً لشيئين. والتخصيص: تمييز بعض الجملة بالحكم. انظر اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص٢٦ و٣٠).

(٢) المجمل: هو ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره. والمفسر، أو المبيّن: هو ما استقلّ بنفسه في الكشف عن المراد ولا يفتقر في معرفة المراد إلى غيره. المرجع السابق (ص٤٨ و٤٩).

(٣) قال الشيرازي في اللمع (ص٣): «باب القول في المطلق والمقيد: واعلم أن تقييد العام بالصفة يوجب التخصيص كما يوجب الشرط والاستثناء، وذلك قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ فإنه لو أطلق الرقبة لعمّ المؤمنة والكافرة، فلما قيّده بالمؤمنة وجب التخصيص».

(٤) الأمر: قول يستدعي به الفعل ممن هو دونه؛ وزاد بعضهم فيه: على سبيل الوجوب. فأما الأفعال التي ليست بقول فإنها تسمى أمراً على سبيل المجاز؛ ومنهم مَن قال: ليس بمجاز. انظر اللمع (ص١٢).

(٥) النهي: هو القول الذي يستدعي به ترك الفعل من هو دونه؛ وزاد بعضهم: على سبيل الوجوب. انظر السابق (ص٢٤).

(٦) دليل الخطاب هو أحد أوجه مفهوم الخطاب، كما جاء في «اللمع في أصول الفقه» للشيرازي، قال:

باب القول في مفهوم الخطاب

اعلم أن مفهوم الخطاب على أوجه:

أحدها: فحوى الخطاب وهو ما دلّ عليه اللفظ من جهة التنبيه كقوله عزّ وجل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ وما أشبه ذلك مما ينص فيه على الأدنى لينبّه به على الأعلى وعلى الأعلى لينبّه به على الأدنى، وهل يعلم ما دلّ عليه التنبيه من جهة اللغة أو من جهة القياس فيه وجهان: أحدهما أنه من جهة اللغة، وهو قول أكثر المتكلمين وأهل الظاهر، ومنهم مَن قال: هو من جهة القياس الجلي، ويحكى ذلك عن الشافعي وهو الأصح، لأن لفظ التأفيف لا يتناول الضرب وإنما يدل عليه بمعناه وهو الأدنى فدلّ على أنه قياس.

فصل

والثاني: لحن الخطاب، وهو ما دلّ عليه اللفظ من الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به وذلك مثل قوله عزّ وجل: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ﴾ ومعناه: فضرب فانفجرت، ومن ذلك أيضاً حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله عزّ وجل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ ومعناه أهل القرية ولا خلاف إن هذا كالمنطوق به في الإفادة والبيان، ولا يجوز أن يضمر في مثل هذا إلا ما تدعو الحاجة إليه فإن استقل الكلام بإضمار واحد لم يجز أن يضاف إليه غيره إلا =

....

= بدليل، فإن تعارض فيه إضماران أضمر ما دلّ عليه الدليل منهما، وقد حكينا في مثل هذا الخلاف عمّن يقول إنه يضمر فيه ما هو أعم فائدة أو موضع الخلاف وبيَّنَّا فساد ذلك.

فصل

والثالث: دليل الخطاب، وهو أن يعلق الحكم على إحدى صفتَي الشيء فيدل على أن ما عداها بخلافه، كقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ فيدل على أنه إن جاء عدل لم يتبين، وكقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة» فيدل على أن المعلوفة لا زكاة فيها، وقال عامة أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، وأكثر المتكلمين: لا يدل على أن ما عداه بخلافه، بل حكم ما عداه موقوف على الدليل، وقال أبو العباس بن سريج: إن كان بلفظ الشرط كقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ دلّ على أن ما عداه بخلافه، وإن لم يكن بلفظ الشرط لم يدل، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، والدليل على ما قلناه أن الصحابة اختلفت في إيجاب الغسل من الجماع من غير إنزال، فقال بعضهم: لا يجب، واحتجُوا بدليل الخطاب في قول النبي ﷺ: «الماء من الماء» وإنه لما أوجب من الماء دلّ على أنه لا يجب من غير ماء، ومَن أوجب ذكر أن الماء من الماء منسوخ، فدلّ على ما ذكرناه ولأن تقييد الحكم بالصفة يوجب تخصيص الخطاب، فاقتضى بإطلاقه النفي والإثبات كالاستثناء.

فصل

وإما إذا علق الحكم بغاية، فإنه يدل على أن ما عداها بخلافها، وبه قال أكثر مَن أنكر القول بدليل الخطاب، ومنهم مَن قال: لا يدل، والدليل على ما قلناه هو أنه لو جاز أن يكون حكم ما بعد الغاية موافقاً لما قبلها خرج عن أن يكون غاية، وهذا لا يجوز.

فصل

وأما إذا علق الحكم على صفة بلفظ «إنما» كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» وقوله ﷺ: «إنما الولاء لمَن أعتق» دلّ أيضاً على أن ما عداها بخلافها، وبه قال كثير ممن لم يقل بدليل الخطاب، وقال بعضهم: لا يدل على أن ما عداها بخلافها، وهذا خطأ، لأن هذه اللفظة لا تستعمل إلا لإثبات المنطوق به ونفي ما عداه. ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول: إنما في الدار زيد، وبين أن يقول: ليس في الدار إلاّ زيد، وبين أن يقول: إنما الله واحد، وبين أن يقول: لا إله إلاّ واحد، فدلّ على أنه يتضمّن النفي والإثبات.

فصل

فأما إذا علق الحكم على صفة في جنس، كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة». دلّ ذلك على نفي الزكاة عن معلوفة الغنم دون ما عداها، ومن أصحابنا مَن قال: يدل على نفيها عما عداها في جميع الأجناس، وهذا خطأ لأن الدليل يقتضي النطق، فإذا اقتضى النطق الإيجاب في سائمة الغنم وجب أن يقتضي الدليل نفيها عن معلوفة الغنم.

فصل

فأما إذا علق الحكم على مجرد الاسم مثل أن يقول: في الغنم زكاة، فإن ذلك لا يدل على =

أدلةٌ على مراتبها وإن كان بعضها في الاستدلال به على مدلوله أجلى من بعض. وما غمض منه وجه دلالته على الضعيف في نظره يعلمه المستنبط الموفق لقول الله عزّ وجل: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ﴾ [النساء: ٨٣].

وأما السُّنة التي يؤخذ عنها أحكام الشريعة فهي المنقولة عن النبي ﷺ إما بتواتر يوجب العلم الضروري كنقل أعداد الركعات وأركان الصلاة ونحوها، وإما بخبر مستفيض يُوقِعُ العلمَ المكتَسَبَ كنقلهم نُصُبَ الزكوات وأركان الحج، وإما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم. ووجوه دلائل السنة على الأحكام كوجوه دلائل القرآن من عام وخاص ومجمل ومفسر وصريح وكناية وناسخ ومنسوخ ودليل خطاب ومفهومه وأمر ونهي وخبر ونحوها.

وأما الإجماع المعتبر في الحكم الشرعي فمقصور على إجماع أهل عصر من أعصار هذه الأمة على حكم شرعي، فإنها لا تجتمع على ضلالة[(١)].

وأما القياس[(٢)] في الشرعيات فإنما يستدرك به معرفة حكم الشيء الذي ليس فيه نص ولا إجماع على حكمه. وهذا النوع من القياس على أقسام:

أحدها: قياس جلِيّ، وهو الذي يكون فرعُهُ أولى بحكمه من أصله، كتحريم ضرب الأبَوَين لقياسه على ما حَرَّمَ الله عزّ وجل من قول الولد لهما أُفٍّ[(٣)].

= نفي الزكاة عما عدا الغنم، ومن أصحابنا مَن قال: يدل كالصفة، والمذهب الأول لأنه قد يخص الاسم بالذكر وهو وغيره سواء. ألا ترى أنهم يقولون: اشترِ غنماً وإبلاً وبقراً فينص على كل واحد منها مع إرادة جميعها، ولا يضم الصفة إلى الاسم وهي وغيرها سواء. ألا ترى أنهم لا يقولون اشترِ غنماً سائمة وهي المعلوفة عندهم سواء فافترقا.

فصل

إذا أدّى القول بالدليل إلى إسقاط الخطاب سقط الدليل، وذلك مثل قوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك» فإن دليله يقتضي جواز بيع ما هو عنده، وإن كان غائباً عن العين، وإذا أجزنا ذلك لزمنا ألاّ نجيز بيع ما ليس عنده، لأن أحداً لم يفرّق بينهما، وإذا أجزنا ذلك سقط الخطاب، وهو قوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك» فيسقط الدليل ويبقى الخطاب، لأن الدليل فرع الخطاب ولا يجوز أن يعترض الفرع على الأصل بالإسقاط. انتهى. من اللمع (ص٤٤ ـ ٤٧).

(١) روى ابن ماجة في سننه (كتاب الفتن، باب ٨ ـ السواد الأعظم، حديث رقم ٣٩٥٠) عن أنس بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم».

(٢) راجع باب أقسام القياس في اللمع للشيرازي (ص٩٨ ـ ١٠٢).

(٣) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

والثاني: قياس في معرفة الأصل المقيس عليه من كل وجه، كقياس العبد على الأَمَة في تنصيف الحد لتساويهما في الرّقّ، وقياس الأَمة على العبد في التَّقَوُّم على أحد الشريكين إذا أَعْتَقَ نصيبَه منه وهو مُوسِرٌ، وكما حرّم الله عزّ وجل البيع في وقت النداء للجمعة[١] ثم قسنا عليه عقدَ الإجارة وسائرَ العقود في ذلك الوقت. وليس الأصل في هذه الأحكام بأكثرهما شبهاً.

والقسم الثالث [من القياس الشرعي قياس شَبَهٍ في فرع بين أصلين متعلق بأكثرهما شبهاً. وقياس خفي كالعلة في فروع الربا إذا قيس فيه الفروع منها على الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والوَرِق وهذه وجوه مدارك أحكام الشريعة على أصول أهل السنة][٢] قياس علة من أصل واحد كالعلة في الربا على اختلاف القائسين في علة الربا.

وفي هذه الجملة خلاف من وجوه:

أحدها: مع البراهمة[٣] في إنكارها شرائع الأنبياء عليهم السلام. والكلام يأتي عليهم في باب إثبات النبوات.

والثاني: مع الخوارج في إنكارها حجة الإجماع والسنن الشرعية، وقد زعمت أنه لا حجة في شيء من أحكام الشريعة إلا من القرآن؛ ولذلك أنكروا الرجم والمسح على الخُفّين لأنهما ليسا في القرآن، وقطعوا السارق في القليل والكثير لأن الأمر بقطع السارق في القرآن مطلق، ولم يقبلوا الرواية في نصاب القطع ولا الرواية في اعتبار الحِرْز فيه. هذا قول أكثرهم. وقد أجازت النَّجَدات[٤] منهم الاجتهاد في فروع الشريعة.

---

(١) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الجمعة: ٩].

(٢) ما بين حاصرتين ورد في نسخة.

(٣) راجع ص٢٢ الحاشية ٢.

(٤) النجدات: هم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي، وقيل عاصم. وكان السببُ في رياسته وزعامته أن نافع بن الأزرق لما أظهر البراءة من القَعَدة عنه بعد أن كانوا على رأيه، وسمّاهم مشركين، واستحلّ قتل أطفال مخالفيه ونسائهم، وفارقه أبو فُدَيْك، وعطية الحنفي، وراشد الطويل، ومقلاص، وأيوب الأزرق، وجماعة من أتباعهم، وذهبوا إلى اليمامة فاستقبلهم نجدة بن عامر في جُنْدٍ من الخوارج يريدون اللحاق بعسكر نافع، فأخبروهم بأحداث نافع، وردُّوهم إلى اليمامة، وبايعوا بها نجدة بن عامر، وأكفَرُوا مَن قال بإكفار القعدة منهم عن الهجرة إليهم، وأكفروا مَن قال بإمامة نافع، وأقاموا على إمامة نَجْدَة إلى أن اختلفوا عليه في أمور نَقَمُوها منه، فلما اختلفوا عليه صاروا ثلاث فرق: فرقة صارت مع عطية بن الأسود الحنفي إلى =

والخلاف الثالث: مع الروافض الذين قالوا: لا حجة اليوم في القياس والسنّة ولا في شيء من القرآن لدعواهم وقوعَ التحريف فيه من الصحابة؛ وقد زعموا أن الحجة إنما هو قول الإمام الذي ينتظرونه وهم قبل ظهوره في التِّيه حَيارى إلى أن يستنقذهم الإمام الذي ينتظرونه إذا ظهر بزعمهم.

والخلاف الرابع: مع النظامية من القدرية في إبطالهم القياسَ الشرعيَّ وإبطالهم حجة الإجماع. وقد زعم النظّام أن هذه الأمة من عهد نبيها عليه السلام إلى أن تقوم القيامة لو أَجْمَعَت على حكم شرعي جاز أن يكون إجماعها خطأً وضلالاً. وزعم أيضاً أنه لا حجة في الخبر المتواتر، وأجاز وقوعه كذباً. وأبطل القياس في الأحكام الشرعية[(١)] وطعن في الصحابة الذين أَفْتَوْا باجتهادهم في فروع الشريعة[(٢)]. والطاعنُ فيهم مطعون في دينه ونسبه.

والخلاف الخامس: مع نفاة العمل بأخبار الآحاد من القدرية.

والخلاف السادس: مع مَن يزعم من أهل الظاهر أن لا حجة في إجماع أهل عصر بعد الصحابة وإنما الحجة في إجماع الصحابة دون مَن بعدهم.

والخلاف السابع: مع مَن اعتبر حجة الإجماع إذا انعقد عن نص أو ظاهر من الكتاب أو السنّة ولم يَرَ الإجماعَ المُنْعَقِد عن القياس حجة.

والخلاف الثامن: مع نفاة القياس الشرعي من أهل الظاهر. وقد استقصينا الرد على هؤلاء المخالفين في هذه الوجوه في كتبنا الموضوعة في أصول الفقه.

المسألة الحادية عشرة من الأصل الأول
في بيان شروط الأخبار الموجبة للعلم والعمل

أما التواتر الموجب للعلم الضروري فمن شروطه أن يكون رُواتُهُ في كل عصر من أعصاره على جهة يستحيل التواطؤ منهم على الكذب. وإن كان رُواتُهُ في بعض

= سجستان، وتبعهم خوارجُ سجستان، ولهذا قيل لخوارج سجستان في ذلك الوقت «عَطَوية». وفرقة صارت مع أبي فُدَيْكٍ حرباً على نَجْدة، وهم الذي قتلوا نَجْدة. وفرقة عذروا نَجْدة في أحداثه وأقاموا على إمامته. انظر الفرق بين الفرق (ص٥٨ و٥٩). وانظر أيضاً الملل والنحل للشهرستاني (ص١١٦ ـ ١٢١).

(١) في الأصل: «الشرعي» والصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر مذهب النظام وأقواله في الفرق بين الفرق (ص٩٣ ـ ١٠٩).

الأعصار قوماً يصحّ على مثلهم التواطؤ عليه لم يكن خبرُهم موجباً للعلم الضروري؛ ولذلك لم يكن خبر اليهود والنصارى عن قتل عيسى وصلبه موجباً للعلم، ولا خبر المجوس عن أعلام[١] زَرَدشت موجباً للعلم؛ لأن النّصارى وإن تواتر نقلُهم في الأعصار المتأخرة فإنهم يَعْزُونَ خبَرَهم إلى أربعة[٢] زعموا أنهم هم الذين كانوا مع المسيح في الوقت الذي أَقْدَمَ عليه اليهود بالقتل بزعمهم. ولو كان أتباعُ المسيح عليه السلام في ذلك الوقت عدَدَ أهلِ التواتر لدفعوا عنه اليهود لا سيّما وقد زعموا أن الذين قصدوه من اليهود كانوا ثلاثين، والتواطؤ على هذا المقدار من العدد جائز، والتواطؤ على ضِعْفِ هؤلاء جائز فضلاً عنهم[٣]. فأما نقلهم عن مشاهَدَةِ شخصٍ مصلوب فهو صحيح؛ وإنما الكلام في ذات المصلوب هل كان عيسى أو المشَبَّهَ به في الصورة؟ وبعضهم يزعم أن الذي دلّ عليه من أصحابه[٤] هذا الذي أُلْقيَ عليه شَبَهُهُ فقُتِل دونه. ثم إن دعاويهم في المسيح منافية لنقلهم قتلَهُ؛ لأن منهم مَن يزعم أنه إلّه، ومنهم مَن يزعم أنه أحد أقانيم الإلّه القديم؛ وأيهما كان بزعمهم وجب استحالة حلول القتل به. وأما نقل المجوس أعلام زردشت فمنسوب إلى كشتاسب[٥]

(١) الأعلام هنا بمعنى الآيات والدلالات والمعجزات.

(٢) هم أصحاب الأناجيل الأربعة: مَتَّى، ولوقا، ومرقس، ويوحنّا.

(٣) في هامش الأصل: «هكذا في النسخة، والأحسن: على ضعف هذا المقدار من العدد جائز فضلاً عنهم».

(٤) الذي دلّ عليه من أصحابه هو يهوذا الأسخريوطي، ويسمى أيضاً يوضاس.

(٥) كشتاسب، أو كشتاسف، أو بشتاسب: وهو الملك الذي ظهر في أيامه زرادشت. ويقول ابن الأثير: بشتاسب بن لهراسب ضبط الملك وقرر قوانينه وابتنى بفارس مدينة فسا ورتّب سبعة من عظماء أهل مملكته مراتب وملك كل واحد منهم مملكته على قدر مرتبته، وقد اصطلح مع ملك الترك واستقر الصلح على أن يكون لبشتاسب دابة واقفة على باب ملك الترك لا تزال على عادتها على أبواب الملوك فلما وفد إليه زرادشت دفعه إلى نقض الصلح وقال: أنا أعين لك طالعاً تسير فيه إلى الحرب فتظفر، وهذا أول وقت وضعت الاختيارات للملوك بالنجوم وكان زرادشت عالماً بالنجوم جيد المعرفة بها فأجابه بشتاسب وأمر بصرف دابته فأنكر عليه ملك الترك صرف دابته وتهدّده بالحرب إن لم يأمر بإنفاذ زرادشت إليه، فكتب إليه بشتاسب كتاباً غليظاً يؤذنه فيه بالحرب فسار كل منهما إلى صاحبه والتقيا واقتتلا فكانت الهزيمة على الترك والظفر للفرس وكان أعظم القوم إبلاء في هذه الحرب اسفنديار بن بشتاسب، فلما انجلت الحرب سعى الناس بين بشتاسب وابنه وقالوا: يريد المُلك لنفسه فندبه لحرب بعد حرب ثم أخذه وحبسه مقيّداً، ثم إن بشتاسب سار إلى ناحية كرمان وسجستان وسار إلى جبل طميدر لدراسة دينه والتنسُّك هناك، وخلف أباه لهراسب ببلخ شيخاً كبيراً قد أبطله الكبر وترك بها خزائنه وأولاده ونساءه فانتهز ملك الترك غيبته وسار بجنده إلى بلخ فقتل لهراسب وولدين =

أنه أخبرهم بأنه شاهد أعلام زردشت. والخبر الراجع في أصله إلى واحد أو طائفةٍ يجوز عليها التواطؤ لا يكون موجباً للعلم الضروري.

ومن شروط التواتر أيضاً أن يكون ناقِلُوهُ في العصر الأول قد نقلوه عن مشاهدة أو علم بما نقلوه ضرورة؛ كنقلهم أخبار البلدان التي شاهدوها، ونقلهم أخبار الأمم التي شاهدها أهل العصر الأول من المخبرين عنهم، وكنقلهم الأخبار عن الزلازل في البحر والبرّ[١] وسائر الأحداث في الأزمنة الماضية ونحوها.

[فإنْ تواتَرَ النقل في شيءٍ وطريقُ العلم به الاستدلالُ والنظرُ وطريقُ الخطأ الشبهةُ فإن ذلك التواتر لا يوجب علماً][٢] فأما إن تواتر الخبر في شيءٍ يعرف صحته بالنظر والاستدلال فإنه لا يوجب العلم؛ ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلمُ بصدق أخبار المسلمين عن صحة دين الإسلام لأن صحة الدين معلومة بالنظر والاستدلال دون الضرورة؛ [ولذلك أهل الكفر كل صنف منهم يتواتر نقلُهم الخبر عن صحة أديانهم بِشُبَهٍ اَعْتُرِضَت لهم ولأسلافهم فيها ولا يقع من خبرهم علم، ومتى وقع التواتر في أصله عن شيءٍ علِمَهُ الناقلون بالحس أو الضرورة وقع العلم بخبرهم على العادة المعتادة فيه][٢].

وأما أخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم، فلوجوب العمل بها شروط:

أحدها: اتصال الإسناد [في قول الشافعيّ وأصحابه؛ لأنهم لا يرون الاستدلالَ بالمُرْسَلِ صحيحاً. ورأى مالك[٣] مَراسيل الصحابة حجة. وأما أبو حنيفة رأى الاحتجاج بالمراسيل كلها عن الثِّقات صحيحاً][٢].

= لبشتاسب والهرابذة وأحرق الدواوين وهدم بيوت النيران وسار متبعاً لبشتاسب الذي هرب وتحصّن بالجبال فلما اشتد عليه الأمر أمر بإخراج ابنه من محبسه واعتذر له ووعده بأن يعهد إليه الملك من بعده فلما سمع أسفنديار كلامه سجد له ونهض من عنده وجمع جموعه وحارب الترك فهزمهم ودخل بلادهم وبلغ مدينتهم العظمى ودخلها عنوة وقتل الملك وإخوته واستباح أمواله ونساءه وأقطع بلاد الترك وجعل كل ناحية إلى رجل من وجوه الترك على أن يحملوا كل سنة خراجاً إلى أبيه بشتاسب؛ ثم عاد إلى بلخ فحسده أبوه على ما أتاه فأمره بالتجهُّز لقتال رستم الشديد بسجستان فسار إليه فخرج إليه رستم وقاتله فقتله رستم ومات بشتاسب. انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير (١/ ١٠).

(١) كانت بالأصل: «في الحر والبرد» ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

(٢) ما بين حاصرتين زيادة عن نسخة.

(٣) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله؛ إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة، وإليه تُنسب المالكية. ولد سنة ٩٣هـ، وتوفي سنة ١٧٩هـ. انظر الأعلام للزركلي (٥/ ٢٥٧).

والشرط الثاني: عدالة الرُّواةِ؛ فإن كان في رُواته مبتدع في نِحْلَتِهِ أو مجروح في فعله أو مدَلِّس في روايته فلا حجة في روايته.

والشرط الثالث: أن يكون متن الخبر مما يجوز في العقل كونُهُ. فإن روى الراوي ما يُحيلهُ العقل ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً فخبره مردود [و]لهذا رددنا خبر أبي مِهْزَم عن يزيد [بن أبي سفيان عن أبي هريرة أن الله تعالى أجرى فَرَساً ثم خلق نفسه عن عَرَقه؛ لأن هذا يستحيل كونه مع كون رواته[1] وهو أبو مهزم واسمه سعيد ضعيفاً فكانت روايته مردودة عليه] لاستحالة هذا في العقول. وإن كان ما رواه الراوي الثِّقَةُ يَرُوعُ ظاهرُهُ في العقول ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته وتأوَّلْناهُ على موافقة العقول، كما روي: «إن الله خلق آدم على صورته»[2] وتأويله أنه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا لئلا يتوهَّمَ متوهِّمٌ أنه لما أُخْرِجَ من الجنة عوقب بتغيير صورته كما عوقبت الحيَّةُ بتغيير صورتها عند إخراجها من الجنة. وكذلك ما روي «أنّ الجبّار يضع قدمه في النار»[3]

---

(١) كذا بالأصل؛ والأنسب: «راويه» بالإفراد.

(٢) رواه البخاري في الاستئذان، باب ١، حديث ٦٢٢٧؛ قال: حدثنا يحيى بن جعفر حدثنا عبد الرزاق، عن مَعمر، عن همام، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «خَلَقَ الله آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّون ذِرَاعاً، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أولَئِكَ، نفرٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ، جُلُوسٌ، فاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ، فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ، فَقَالَ: السَّلامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: السَّلامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللّه، فَزَادُوهُ: وَرَحْمَةُ اللّه، فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الجنّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ، فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الآنَ» ورواه أيضاً مسلم في صحيحه (حديث رقم ٢٨٤١).
وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: واختلف إلى ماذا يعود الضمير؟ فقيل: إلى آدم أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات، دفعاً لتوهم مَن يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى، أو ابتدأ خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة. وقيل للرد على الدهرية إنه لم يكن إنسان إلا من نطفة ولا تكون نطفة إنسان إلا من إنسان ولا أول لذلك، فبيّن أنه خلق من أول الأمر على هذه الصورة. وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين أن الإنسان قد يكون من فعل الطبع وتأثيره، وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الإنسان يخلق فعل نفسه، وقيل إن لهذا الحديث سبباً حذف من هذه الرواية وإن أوله قصة الذي ضرب عبده فنهاه النبي ﷺ عن ذلك وقال له إن الله خلق آدم على صورته، وقيل الضمير لله وتمسك قائل ذلك بما ورد في بعض طرقه «على صورة الرحمٰن» والمراد بالصورة الصفة، والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء.

(٣) روى البخاري في صحيحه في كتاب التفسير، تفسير سورة قٓ، باب ١، حديث رقم ٤٨٤٨؛ عن أنس عن النبي ﷺ قال: «يُلقى في النار وتقول هل من مزيد، حتى يضع قدمه فتقول: قَطْ قَطْ». ورواه البخاري أيضاً برقمَي (٦٦٦١ و٧٣٨٤)، ورواه مسلم برقم (٢٨٤٨)، ورواه =

صحيح. وتأويله[1] محمول على الجبار المذكور في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝ مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ۝﴾ [إبراهيم: ١٥، ١٦] ومثل هذا كثير [قد أوردناه في كتبنا].

= البخاري أيضاً برقم (٤٨٤٩) عن أبي هريرة رفعه: «يُقَالُ لِجَهَنَّمَ: هَلِ امْتَلأتِ، وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ». وانظر أيضاً مسلم (رقم ٢٨٤٦).
ورواه البخاري برقم (٤٨٥٠) عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «تَحَاجَّتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَقَالَتِ النَّارُ: أوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ، وَقَالَتِ الْجَنَّةُ: مَا لِي لا يَدْخُلُنِي إلا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ. قَالَ اللّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابٌ أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ: فَلا تَمْتَلِيءُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ قَطْ، فَهُنَالِكَ تَمْتَلِيءُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَلا يَظْلِمُ اللّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ أَحَداً، وَأَمَّا الْجَنَّةُ: فَإِنَّ اللّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِيءُ لَهَا خَلْقاً».

(١) قال ابن حجر في «فتح الباري شرح صحيح البخاري»: «واختلف في المراد بالقدم فطريق السلف في هذا وغيره مشهورة وهو أن تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله وخاض كثير من أهل العلم في تأويل ذلك فقال: المراد إذلال جهنم، فإنها إذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد أذلّها الله فوضعها تحت القدم، وليس المراد حقيقة القدم، والعرب تستعمل ألفاظ الأعضاء في ضرب الأمثال ولا تريد أعيانها، كقولهم رغم أنفه وسقط في يده. وقيل: المراد بالقدم الفرط السابق أي يضع الله فيها ما قدّمه لها من أهل العذاب، قال الإسماعيلي: القدم قد يكون اسماً لما قدم كما يسمى ما خبط من ورق خبطاً، فالمعنى ما قدّموا من عمل. وقيل: المراد بالقدم قدم بعض المخلوقين فالضمير للمخلوق معلوم، أو يكون هناك مخلوق اسمه قدم، أو المراد بالقدم الأخير لأن القدم آخر الأعضاء فيكون المعنى حتى يضع الله في النار آخر أهلها فيها ويكون الضمير للمزيد. وقال ابن حبان في صحيحه بعد إخراجه: هذا من الأخبار التي أطلقت بتمثيل المجاورة وذلك أن يوم القيامة يلقى في النار من الأمم والأمكنة التي عُصيَ الله فيها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب فيها موضعاً من الأمكنة المذكورة فتمتلىء لأن العرب تطلق القدم على الموضع، قال تعالى: ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ﴾ [يونس: ٢] يريد موضع صدق. وقال الداودي: المراد بالقدم قدم صدق وهو محمد، والإشارة بذلك إلى شفاعته، وهو المقام المحمود فيخرج من النار مَن كان في قلبه شيء من الإيمان. وتعقّب بأن هذا منابذ لنص الحديث لأن فيه يضع قدمه بعد أن قالت هل من مزيد، والذي قاله مقتضاه أنه ينقص منها، وصريح الخبر أنها تنزوي بما يجعل فيها لا يخرج منها قلت: ويحتمل أن يوجه بأن مَن يخرج منها يبدل عوضهم من أهل الكفر كما حملوا عليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم «يعطى كل مسلم رجلاً من اليهود والنصارى فيقال: هذا فداؤك من النار» فإن بعض العلماء قال: المراد بذلك أنَّهُ يقع عند إخراج الموحدين، وأنه يجعل مكان كل واحد منهم واحداً من الكفار بأن يعظم حتى يسد مكانه ومكان الذي خلفه، وحينئذ فالقدم سبب للعظم المذكور، فإذا وقع العظم حصل الملء الذي تطلبه. ومن التأويل البعيد قول مَن قال: المراد بالقدم قدم إبليس، وأخذه من قوله: «حتى يضع الجبار فيها قدمه» وإبليس أول من تكبّر فاستحق أن يسمى متجبّراً وجباراً، وظهوره بعد هذا يغني عن تكلّف الرد عليه. وزعم ابن الجوزي أن الرواية التي =

ومتى صحّ الخبر ولم يكن متنه مستحيلاً في العقل ولم يقم دلالة على نسخ حكمه وجب العمل به، كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول إذا لم يعلم جرحهم مع إمكان الخطأ[1] أو الكذب على شهود والحكمُ جارٍ على الظاهر.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في بيان ما يعلم بالعقل وما لا يعلم إلا بالشرع

قال أصحابنا: إن العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية، وعلى جواز إرساله الرُّسُلَ إلى عباده، وعلى جواز تكليفه عبادة ما شاءَ. وفيها دلالة على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه. فأما وجوب الأفعال وحظرُها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع، فإن أوجب الله عزّ وجل على عباده شيئاً بخطابه إياهم بلا واسطة أو بإرسال رسول إليهم وجب، وكذلك إن نهاهم عن شيءٍ بلا واسطة أو على لسان رسول حرم عليهم. وقبل

= جاءت بلفظ «الرجل» تحريف من بعض الرواة لظنه أن المراد بالقدم الجارحة فرواها بالمعنى فأخطأ، ثم قال: ويحتمل أن يكون المراد بالرجل أن كانت محفوظة الجماعة كما تقول رجل من جراد، فالتقدير يضع فيها جماعة، وأضافهم إليه إضافة اختصاص. وبالغ ابن فورك فجزم بأن الرواية بلفظ «الرجل» غير ثابتة عند أهل النقل، وهو مردود لثبوتها في الصحيحين. وقد أوّلها غيره بنحو ما تقدّم في القدم فقيل رجل بعض المخلوقين، وقيل إنها اسم مخلوق من المخلوقين، وقيل إن الرجل تستعمل في الزجر كما تقول وضعته تحت رجلي، وقيل إن الرجل تستعمل في طلب الشيء على سبيل الجد كما تقولُ قام في هذا الأمر على رجل. وقال أبو الوفاء بن عقيل: تعالى الله عن أنه لا يعمل أمره في النار حتى يستعين عليها بشيء من ذاته أو صفاته وهو القائل للنار ﴿كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا﴾ [الأنبياء: ٦٩] فمَن يأمر ناراً أججها غيره أن تنقلب عن طبعها وهو الإحراق فتنقلب كيف يحتاج في نار يؤججها هو إلى استعانة انتهى. ويفهم جوابه من التفصيل الواقع ثالث أحاديث الباب حيث قال فيه: «ولكل واحدة منكما ملؤها، فأما النار» فذكر الحديث وقال فيه «ولا يظلم الله من خلقه أحداً» فإن فيه إشارة إلى أن الجنة يقع امتلاؤها بمَن ينشئهم الله لأجل ملئها، وأما النار فلا ينشيء لها خلقاً بل يفعل فيها شيئاً عبّر عنه بما ذكر يقتضي لها أن ينضم بعضها إلى بعض فتصير ملأى ولا تحتمل مزيداً، وفيه دلالة على أن الثواب ليس موقوفاً على العمل بل ينعم الله بالجنة على مَن لم يعمل خيراً قط كما في الأطفال».

(١) هذه اللفظة ترد في الأصل دائماً هكذا «الخطاء» بالهمزة على السطر. والصواب ما أثبتناه وما سنثبته لاحقاً في رسم هذه الكلمة.

الخطاب والإرسال لا يكون شيء واجباً ولا حراماً على أحد. وكل عاقل فعل فعلاً قبل ورود الشرع لا يستحق به ثواباً ولا عقاباً، فإن استدلّ العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك واعتقده كان مُوَحّداً مؤمناً ولم يكن بذلك مستحقًّا من الله تعالى ثواباً عليه، فإنْ أنعم الله عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلاً منه عليه. ولو أنّه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافراً مُلْحِداً ولم يكن مستحقًّا للعقاب على ذلك، فإن عذَّبه الله عزّ وجل بالنار على التأبيد فله ذلك [و]ليس بعقاب وإنما هو ابتداءٌ منه لإيلام كإيلام البهائم والأطفال في الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله تعالى.

ووجه هذا القول أن الثواب إنما يكون على الطاعة، والطاعةُ موافقة الأمر[١]. والعقاب إنما يكون على المعصية [والمعصيةُ] موافقة النهي ومخالفة الأمر. والمسألة مصَوَّرة في حالة لم يَرِد فيها أمرُ الله عزّ وجل ولا نهيٌ على أحد من خلقه، فاستحال الحكم في تلك الحال بالثواب والعقاب على شيءٍ من الأفعال.

هذا تقدير[٢] مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري في هذا الباب، وبه قال مالك والشافعي والأوزاعي[٣] والثوري[٤] وأبو ثور[٥] وأحمد بن حنبل[٦] وداود[٧] وأهل

---

(١) في هامش الأصل: «والظاهر: الطاعة موافقة الأمر والنهي والمعصية مخالفة الأمر والنهي».

(٢) كذا في الأصل؛ والظاهر: «تقرير».

(٣) هو الإمام عبد الرحمٰن بن عمرو بن يُحْمِد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد وأحد الكتّاب المترسلين. ولد في بعلبك سنة ٨٨هـ، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها سنة ١٥٧هـ. انظر الأعلام (٣/ ٣٢٠).

(٤) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث. كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد في الكوفة سنة ٩٧هـ، ونشأ فيها. وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم فأبى، وخرج من الكوفة سنة ١٤٤هـ، فسكن مكة والمدينة. ثم طلبه المهدي، فتوارى. وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفياً سنة ١٦١هـ. انظر الأعلام (٣/ ١٠٤).

(٥) هو أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي. الفقيه، صاحب الإمام الشافعي. قال ابن حبان: كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وورعاً وفضلاً. صنّف الكتب وفرّع على السنن وذبّ عنها؛ يتكلم في الرأي فيخطىء ويصيب. مات ببغداد شيخاً سنة ٢٤٠هـ. (الأعلام: ١/ ٣٧).

(٦) هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس، وولد ببغداد سنة ١٦٤هـ، فنشأ منكبًّا على طلب العلم. وتوفي سنة ٢٤١هـ. (الأعلام: ١/ ٢٠٣).

(٧) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقّب بالظاهري. أحد الأئمة المجتهدين في =

الظاهر والضرارية[(١)]. و[قال قوم: جملة أفعال العقلاء في العقل ثلاثة أقسام: واجب ومحظور ومتوسط بينهما. فما دلّ العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل، كوجوب معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته ووجوب شكره على نِعَمِه. وما دلّ العقل على حَظْرِهِ[(٢)] لا يتغيّر عن ذلك، كتحريم الكفر وكفران نِعَم المُنْعِم.

واختلف هؤلاء فيما توسط بين هذين القسمين، فمنهم مَن قال فيها بالحظر وبه قال عيسى بن أبان[(٣)] وابن أبي هريرة[(٤)]، ومنهم مَن قال فيه بالإباحة وهم أصحاب الرأي. وقد قال أبو بكر بن داود[(٥)] في كتابه[(٦)]: «كل ما لم يأمر الله تعالى به فيكون لازماً ولم ينهَ

= الإسلام، وتُنسب إليه الطائفة الظاهرية. وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنّة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أول من جهر بهذا القول. ولد بالكوفة سنة ٢٠١هـ، وسكن بغداد وتوفي فيها سنة ٢٧٠هـ. (الأعلام: ٢/ ٣٣٣).

(١) قال البغدادي في «الفرق بين الفرق» (ص١٦٠، ١٦١): «أما الضرارية فهم أتباع ضِرَار بن عمرو الذي وافقَ أصحابنا في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأكسابٌ للعباد، وفي إبطال القول بالتولُّدِ، ووافق المعتزلةَ في أن الاستطاعة قبل الفعل، وزاد عليهم بقوله: إنها قبل الفعل ومع الفعل، وبعد الفعل، وإنها بعضُ المستطيع، ووافق النجار في دعواه أن الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها من الأعراض التي لا يخلو الجسم منها. وانفرد بأشياء منكرة: منها: قولُه بأن الله تعالى يُرَى في القيامة بحاسة سادسة يَرَى بها المؤمنون ماهيَّة الإله. وقال: لله تعالى ماهية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة، وتبعه على هذا القول حفص الفرد. وأنه أنكر حرف ابن مسعود، وحرف أبيٍّ بن كعب. وشهد بأن الله تعالى لم ينزلهما، فنسب هذين الإمامين من الصحابة إلى الضلالة في مصحفيهما. ومنها: أنه شكّ في جميع عامة المسلمين، وقال: لا أدري لعل سرائر العامة كلها شرك وكفر. ومنها: قوله إن معنى قولنا «إن الله تعالى عالم، حي» هو أنه ليس بجاهل ولا ميت. وكذلك قياسُه في سائر أوصاف الله تعالى من غير إثباتِ معنى أو فائدة سوى نفي الوصف بنقيض تلك الأوصاف عنه» وانظر أيضاً الملل والنحل للشهرستاني (ص٧٧ ـ ٧٩).

(٢) في الأصل «حَظَر» والصواب ما أثبتناه.

(٣) هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى. قاضٍ من كبار فقهاء الحنفية. كان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً. خدم المنصور العباسي مدة، ووليَ القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها سنة ٢٢١هـ. له كتب، منها: إثبات القياس، واجتهاد الرأي، والجامع في الفقه، والحجة الصغيرة في الحديث. انظر الأعلام (٥/ ١٠٠).

(٤) هو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة. فقيه انتهت إليه إمامة الشافعية في العراق. كان عظيم القدر مهيباً. له مسائل في الفروع، و«شرح مختصر المزني». مات ببغداد سنة ٣٤٥هـ. (الأعلام: ٢/ ١٨٨).

(٥) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي الظاهري. ولد ببغداد سنة ٢٥٥هـ، وتوفي بها مقتولاً سنة ٢٩٧هـ. انظر الأعلام (٦/ ١٢٠).

(٦) يشير إلى كتابه المسمى: «الوصول إلى معرفة الأصول». انظر كشف الظنون (ص٢٠١٤).

عنه فيكون حراماً فهو مباح لا يأثم فاعله في فعله ولا يحرج في تركه». وزعمت][١] النجارية كلها، وكذلك رواه بشر بن غياث[٢] عن أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف[٣] ومحمد بن الحسن[٤].

وزعمت المعتزلة والبراهمة أن العقول طريق إلى معرفة الواجب والمحظور، وزعم أكثرهم أن القبيح في العقل هو الضرر[٥] الذي ليس فيه نفع ولا هو مستَحَقٌّ. [وفيهم مَن ادّعى معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق في ضرورة العقل وبداهته][٦].

واختلف هؤلاء فيما بينهم في وجه تعليق الإيجاب والحظر على العقول. فأما البراهمة فإنهم أقرُّوا بتوحيد الصانع وأنكروا الرسل، وزعموا أن فرض الله على عباده المعرفةُ والاستدلال عليه ووجوبُ شكره، وأنَّ قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين:

أحدهما: مِنْ قِبَلِ الله عزّ وجل ينَبّهه به على ما يوجبه عقلهُ من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ويدعوه إلى النظر والاستدلال عليه بآياتِهِ ودلائله.

---

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة.

(٢) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمٰن المريسي، العدوي بالولاء، أبو عبد الرحمٰن. فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، يرمى بالزندقة، وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء وإليه نسبتها. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهمية، وأوذي في دولة هارون الرشيد. وهو من أهل بغداد، ينسب إلى «درب المريس» فيها. عاش نحو ٧٠ عاماً، وتوفي سنة ٢١٨هـ. (الأعلام: ٢/ ٥٥).

(٣) هو القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي. أول مَن نشر مذهب أبي حنيفة. كان فقيهاً علاّمة من حفّاظ الحديث. ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ، وتفقّه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي، وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد، ومات في خلافته ببغداد سنة ١٨٢هـ وهو على القضاء. وهو أول مَن دعي «قاضي القضاة» ويقال له: قاضي قضاة الدنيا، وأول مَن وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. انظر الأعلام (٨/ ١٩٣).

(٤) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله. إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرستة في غوطة دمشق، وولد بواسط سنة ١٣١هـ، ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعُرف به، وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقة ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري سنة ١٨٩هـ. انظر الأعلام (٦/ ٨٠).

(٥) في نسخة: «الضرب» بدل «الضرر».

(٦) ما بين حاصرتين موجود في نسخة.

والخاطر الثاني: من قِبَلِ شيطان يَصْرفه به عن طاعة الخاطر الذي من قبل الله عزّ وجل. وأثبتوا الخاطرين عَرَضَيْن، وقالوا: إنما وقع التكليف بهذين الخاطرين لأنه لو انفرد فيه أحد الخاطرين دون الآخر صار مُلْجَأً إلى طاعة الخاطر الذي فيه ولا تكليف مع الإلجاءِ.

وأما المعتزلة فإنهم وافقوا البراهمة في دُعاءِ الخواطر إلى النظر والاستدلال، وفارقوهم في إجازة بعث الرسل لغرض الدعوة [وإباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وإيلامهم لغرض ادَّعَوْه فيه](1). قال أبو هاشم ابن الجبائي(2): لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلامها لم يكن معلوماً بالعقل جواز حسنه لأجل الغرض. ثم اختلف المعتزلة في صفة الخواطر الداعية، فزعم النّظام أن الخواطر أجسام محسوسة وأن الله تعالى خلق خاطِرَي الطاعة والمعصية في قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة إلى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين. فهذا القَدَرِيُّ الذي كان يكَفِّرُ مَن يقول بأن الله يخلق أعمال العباد خيرها وشرَّها قد صار إلى القول بأن الله عزّ وجل قد خلق الخاطر الداعي إلى المعاصي وصار أيضاً إلى القول بأنه دعا إلى المعصية بأحد الخاطرين ونهى عنها بالخاطر الثاني فصار داعياً إلى ما هو ناهٍ عنه وناهياً عما هو داعٍ إليه. وزعم أبو الهذيل(3) أن الخواطر أعراض، وأن الخاطر الداعي إلى النظر والاستدلال يورده الله تعالى على قلب العاقل يدعوه به إلى طاعته ويحرك به دواعيه على الاستدلال عليه بتخويفه وترهيبه، والخاطر الثاني من قبل الشيطان يَصُدُّه به عن طاعة الخاطر الأول. ووافقه الجبّائي وابنه على وجود الخاطرين وأنهما عَرَضان؛ غير أن ابن الجبّائي زعم أن الخاطر الداعي إلى النظر والاستدلال من قِبَلِ الله تعالى جارٍ مَجْرى الأمر وهو قولٌ خَفِيٌّ يُلْقيه الله تعالى في قلب العاقل أو يُرْسِل ملكاً يُلْقي ذلك في قلبه، وكذلك الخاطر الذي يلقيه الشيطان قول خفي يخاطبه به. وأنكر قول أبيه وأبي الهذيل في [كون] صفة الخاطر أنه على معنى علم أو فكر. وقول ابن الجبائي في هذا مثل قولنا في المعنى؛ لأنه قد أقرَّ بأنّ الإيحاء من الله تعالى إنما يكون بالقول الذي ليس من جنس الوساوس، إلا أنّا قلنا إنه قول جليّ

---

(١) ما بين حاصرتين ساقط من نسخة.

(٢) راجع ترجمته ص١٥ حاشية ٢.

(٣) هو أبو الهذيل العلاّف محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبد القيس. من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة سنة ١٣٥هـ، واشتهر بعلم الكلام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وله كتب كثيرة. توفي بسامراء سنة ٢٣٥هـ. (الأعلام: ٧/ ١٣١).

مضاف إلى الله تعالى بلا واسطة أو إلى رسول متوسط، وأضافه هو إلى الله تعالى أو إلى ملك؛ ولكن لا ننكر أن يكون الرسول من الله إلى عبده ملكاً غير أنّا نوجب كونه مقروناً بمعجزة تدل على صدقه. وقلنا لمَن اشترط منهم في جواز التكليف إلقاءَ خاطرٍ من شيطان في قلبه إن كان ذلك الشيطان غيرَ مُكَلَّف فَلِمَ ذَمَمْتُموه ولَعَنْتُموه؟ وإن كان مكلفاً وجب أن يكون بَدْءُ تكليفه بإلقاء خاطِرَيْنِ في قلبه: أحدهما من قبل الله تعالى، والثاني من قبل شيطان سواه؛ وكان الكلام في تكليف الشيطان الثاني كالكلام في تكليف الشيطان الأول حتى يتسلسل ذلك إلى شياطين بلا نهاية أو يَثْبُت مكلَّف بلا خاطر؛ وفيه نقض أصولهم[١]. وقلنا لأهل الحظر: يلزمكم أن يكون اعتقاد الحظر محظوراً. [وقلنا لأهل الإباحة: يلزمكم إباحة اعتقاد الحظر، ومن المحال أن يُبيح الله تعالى اعتقاد حظرِ ما ليس بمحظور. وهذا مما لا انفصال لهم عنه][٢].

المسألة الثالثة عشرة من الأصل الأول
في بيان شروط العلم والإدراكات

ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والإرادة والقدرة في الشيء عندنا شرط غير وجود الحياة في محلّه، ويصح عندنا وجود الحياة في الجوهر الواحد، وكلُّ ما صحّ وجود الحياة فيه صحَّ وجود العلم والقدرة والإرادة والإدراكات فيه.

وإنما اختلف أصحابنا في كون الحياة شرطاً في وجود الكلام فيما ليس بحيّ، فاشترطها الأشعري فيه[٣]. وأجاز القلانسي وجود الكلام لما ليس بحيّ. واختلفت

---

(١) ذكر فيما سبق مذاهب البراهمة وبعض المعتزلة في الخواطر، وأنها على نوعين: خاطر إلهي، وخاطر شيطاني. وقد توسّع المتصوفة في «الخواطر» وأسهبوا في الكلام فيها. وقد جعلها أكثرهم أربعة: خاطر من الحقّ، وخاطر من المَلَك، وخاطر من النفس، وخاطر من الشيطان. وللتوسع في ذلك يراجع كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٢٢ ـ ٢٥).

(٢) ما بين حاصرتين زيادة من نسخة.

(٣) قال الأشعري في «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٣٣، ٣٤) في معرض ردّه على الجهمية في قولهم إن كلام الله مخلوق: «واعلموا رحمكم الله أن قول الجهمية إن كلام الله مخلوق يلزمهم به أن يكون الله عزّ وجل لم يزل كالأصنام التي لا تنطق ولا تتكلم لو كان لم يزل غير متكلم. لأن الله عزّ وجل يخبر عن إبراهيم عليه السلام أنه قال لقومه لما قالوا له: مَن فعل هذا بآلهتنا يا إبراهيم؟ قال: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣] فاحتجّ عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة، وأن الإله لا يكون غير ناطق ولا =

القدرية في هذا؛ وأجاز الصالحي منهم وجود العلم والقدرة والإرادة والإدراكات في الميّت. وأجازت الكرامية وجود العلم والإرادة والإدراكات في الأموات [فلا يَأمَنون على هذا الأصل أن يكون جُذْرانٌ وكل مَوات علماء سامعةً مبصرةً مريدةً معتقدةً لمذاهبَ، غيرَ أنها لا تنطق ولا تقدر على فعل][١] ولم يجيزوا وجود القدرة إلا في حيّ، واشترط أكثر المعتزلة في وجود الحياة في الشيء أن يكون ذا بُنْيَةٍ مخصوصة أقل أجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر على حسب اختلافهم في عدد أجزاء الجسم. وكذلك اشترطوا البنية في كل ما يكون الحياة شرطاً في وجوده، كالعلم والقدرة والإرادة والإدراك، وزعموا أن الجملة الواحدة من الشاهد حي بحياة في جزء منه. وقد علم هؤلاء أن الشَّلَلَ موتٌ في بعض الأعضاء فيلزمهم أن يكون مَن له عضو أشَلُّ، حيًّا بحياةٍ في بعضه وميتاً بموت في بعضه. [فإن استدلوا بانتفاء الحياة عند نقض البُنية قُوبِلَ بأن ذلك منتفٍ كانتفائها عند عدم الغِذاء[٢]، وإن صحت حياتها بلا غذاء[٢] على نقض العادة كذلك يصح حياة الجزء بلا بنية، وإن جرت العادة بذهاب الحياة عند نقض البنية. على أنا نقول إن الْحَيَّةَ تُقْطَعُ إِرْباً إِرْباً ويكون كل جزء منها متحركاً حركة الأحياءِ إلاّ أن يُفْصل موضع الحياة من رأسها، ولو رُدَّت الجملة إلى أقل أجزاء الجسم عندهم لبطلت حياتها في العادة وإن صحّ كونها حية في المقدور، كذلك القول في الجز عندنا][٣].

وقلنا للكرّامية: إذا أجزتم وجود العلم والإرادة وكل إدراك في الميت

= متكلم، فلما كانت الأصنام التي لا يستحيل أن يحييها الله وينطقها لا تكون آلهة فكيف يجوز أن يكون مَن يستحيل عليه الكلام في قدمه إلٰهاً؟ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً. وإذا لم يجز أن يكون الله سبحانه في قدمه بمرتبة دون مرتبة الأصنام التي لا تنطق فقد وجب أن يكون لم يزل متكلماً.

دليل آخر: وقد قال الله تعالى مخبراً عن نفسه أنه يقول: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦] وجاءت الرواية أنه يقول هذا القول فلا يرد عليه أحد شيئاً، فيقول: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] فإذا كان عزّ وجل قائلاً مع فناء الأشياء ـ إذ لا إنسان ولا ملك ولا حي ولا جان ولا شجر ولا مدر ـ فقد صحّ أن كلام الله عزّ وجل خارج عن الخلق، لأنه يوجد ولا شيء من المخلوقات موجود.

دليل آخر: وقد قال الله عزّ وجل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، والتكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالاً في غيره مخلوقاً في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم».

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في الأصل «غداء» بالدال المهملة في الموضعين.

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

والجمادات، فما يُؤْمِنكم أن يكون جميع الجمادات عالمة سامعة مبصرة معتقدة لتكفيركم لكنها لا تنطق ولا تقدر على فعل لأنه ليس فيها حياة ولا قدرة؟ وهذا يؤدي إلى الشكّ في الأموات والأحياء؛ وذلك فاسد.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في بيان ما يصح تعلّق العلم به

قال أصحابنا: إن علم الله عزّ وجل محيط بكل شيء معلوم على التفصيل، ومعلومات علومنا محصورة لله تعالى[١]. واختلف أصحابنا في تعلُّق العلم المحدَثِ بمعلومين وأكْثَرَ، فأجازَه بعضهم، وقال أبو الحسن الباهلي[٢] بجواز ذلك في العلم الضروري دون المكتسب. والصحيح عندنا أن كل علم متعلِّقٌ بمعلومين؛ لأن مَن علم شيئاً كان عالماً به وبأنه عالم به، ولو كان علمه بالشيء غير علمه بأنه عالم لجاز وجود أحد العِلْمَيْن فيه مع عدم الآخر وكان يعلم الشيء مَن لا يعرف أنه عالم به، وهذا محال؛ فما يؤدي إليه مثله.

وأحالت المعتزلة تعلُّق علم واحد بمعلومين على التفصيل [وأنكروا علم الله تعالى، وقالوا: لو كان له علم لما علم به إلا معلوماً واحداً كما أنا لا نعلم معلومين إلاّ بعلمين. فقلنا لهم: إن جاز عندكم أن يَعْلَمَ معلوماته بنفس واحدة خلاف العلم في الشاهد جاز أن يعلم المعلومات بعلم واحد خلاف العلم في الشاهد][٣]. وقال بعض الكرّامية: إن الله تعالى يعلم معلوماته بعلمه ويعلم علمه بعلم آخر. وقال بعضهم: إنه يعلم معلوماتِ

(١) في نسخة: «فيه تعالى» بدل «لله تعالى».

(٢) ترجم له الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٠٤، ٣٠٥) فقال: العلاّمة، شيخُ المتكلمين، أبو الحسن الباهليُّ البصري، تلميذ أبي الحسن الأشعري. برع في العقليات. وكان يقظاً، فطِناً، لَسِناً، صالحاً، عابداً. قال ابن الباقلاني: كنت أنا وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو بكر بن فُورَك معاً في درس أبي الحسن الباهلي، كان يدرس لنا في كل جمعة مرة، وكان يُرخي الستر بيننا وبينه، وكان من شدة اشتغاله بالله مثل مجنون أو واله، ولم يكن يعرف مبلغ درسنا حتى نذكِّره، وكنا نسأله عن سبب الحجاب، فأجاب بأننا نرى السُّوقة، وهم أهل الغفلة، فتروني بالعين التي ترونهم. حتى إنه كان يحتجب من جاريته. وقال الأستاذ الإسفراييني: أنا في جانب شيخنا أبي الحسن الباهلي كقطرة في بحر، وقد سمعته يقول: أنا في جنب الشيخ الأشعري كقطرة في بحر.

(٣) ما بين حاصرتين ساقط من نسخة.

علمهِ ولا يعلم علمه والناس يعلمون علمه؛ فأثبت الإنسانَ عالماً[(١)] بما لا يعلمه الله تعالى. وزعم بعضهم أنهُ يعلم علمه بعلم آخر.

ويجب على هؤلاء أن يعلم العلم الثاني بعلم ثالث والثالث برابع حتى يثبت له علوم لا نهاية لها؛ وهذا محال فما يؤدّي إليه مثله.

المسألة الخامسة عشرة من الأصل الأول
في ورود التكليف بالمعارف

قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند أصحابنا في العلوم العقلية والأحكام الشرعية. وزعم صالح[(٢)] فيه أن المعارف كلها ضرورية يَبْتَديها الله عزّ وجل في القلوب اختراعاً من غير سبب يَتَقَدَّمُها من نظر واستدلال، وزعم أن الإنسان غير مأمور بالمعرفة لكن مَن عرف الله عزّ وجل بالضرورة صار بالإقرار والطاعة مأموراً.

وزعم بعض الروافض أن المعارف كلها ضرورية إلا أن الله تعالى لا يفعلها في العبد إلا بعد نظر واستدلال كما أن الولد من فعله غير أنه لا يخلقه إلا بعد وَطْءِ الوالدين. [وزعموا أن مَن لم يخلق الله له المعرفة لم يكن مأموراً وصار كالمخلوق للسَّحَرة ولا اعتبار له؛ يعني أنه يخلق لهم السحر بعد أخذهم بالعلم به، ومَن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأموراً وعن أضداده مزجوراً][(٣)]. وقالوا فيمن لم يعرف الله تعالى بالضرورة: إنه غير مكلَّف. وزعم آخرون منهم أن المعارف ضرورية غير أن مَن لم يعرف الله تعالى مأمور بالإقرار والطاعة [سواء عرف الله أو لم يعرفه؛ ولا سبيل لمَن لم يعرفه إلى العلم بمعرفته ولا إلى العلم بأنه قد كلفه][(٣)].

وزعم الجاحظ[(٤)] وثُمامة[(٥)] أن المعارف ضرورية، وأن الله عزّ وجل ما كلّف

---

(١) في هامش الأصل: «يحتمل أن يكون: فأثبت للإنسان علماً» اهـ. ولا ضرورة لهذا الاستدراك لأن قوله: «فأثبت الإنسان عالماً... إلخ» صواب أيضاً.

(٢) هو صالح قبة التي تنسب إليه الصالحية. راجع الحاشية ٢ صفحة ١٣.

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٤) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي، الشهير بالجاحظ. كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. ولد بالبصرة سنة ١٦٣هـ، وتوفي بها سنة ٢٥٥هـ. له مؤلفات كثيرة. انظر الأعلام (٥/ ٧٤).

(٥) هو أبو معن ثمامة بن أشرس النميري. من كبار المعتزلة وأحد الفصحاء البلغاء المقدّمين. كان =

أحداً بمعرفته وإنما أوجب على مَن عرفه طاعتَه. وكفاهما خزياً نجاة الجاحدين لله من عذابه مع قولهما بخلود الفاسق من عارفيهِ في النار.

وزعم غيلان[١] القدري أن معرفة الإنسان بأنه مصنوع وأن صانعه غير ضروري [قد طبع عليه الإنسان في خلقته][٢] وهو مأمور بعد ذلك بالمعارف في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والشرعيات. وقال أبو الهذيل: معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته بالضرورة وما بعدهما من العلوم الحسية والقياسية فهو علمُ اختيارٍ، وجائز أن يجعله الله تعالى ضروريًا على نقض العادة. ويلزم غيلان وأبا الهذيل أن يكون الدهرية عارفة بالله تعالى ضرورة فيكونوا كمنكري الضرورات من السوفسطائية، ولو كانوا كذلك لسقطت المناظرة معهم. وهذا خلاف الدين، فما يؤدي إليه خلافه أيضاً.

= له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون، وكان ذا نوادر وملح. من تلاميذ الجاحظ. وأراد المأمون أن يستوزره فاستعفاه. وعدّه المقريزي في رؤساء الفرق الهالكة. وأتباعه يسمون «الثمامية» نسبة إليه. توفي سنة ٢١٣هـ. انظر الأعلام (٢/ ١٠٠).

(١) هو أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي. كاتب، من البلغاء، تنسب إليه فرقة «الغيلانية» من القدرية. وهو ثاني مَن تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهني. أفتى الأوزاعي بقتله، فقُتل بعد سنة ١٠٥هـ، وصُلب على باب كيسان بدمشق. انظر الأعلام (٥/ ١٢٤).

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.



الأصل الثاني من أصول هذا الكتاب
في بيان حدوث العالم

وهذا الأصل مشتمل على خمس عشرة مسألة، ترجمتها:

مسألة في بيان معنى العالم وحقيقته.

مسألة في بيان أجزائه المفردة.

مسألة في بيان أجزائه المركبة.

مسألة في إثبات الأعراض.

مسألة في بيان أقسام الأعراض.

مسألة في اختلاف أجناس الأعراض.

مسألة في إحالة بقاء الأعراض.

مسألة في تجانس الأجسام والجواهر.

مسألة في حدوث الأعراض.

مسألة في أن الأجسام لا يخلو من الأعراض.

مسألة في تصحيح حدوث الأجسام.

مسألة في وقوف الأرض[1] ونهايتها.

مسألة في وقوف السمٰوات وعددها.

مسألة في إثبات نهاية العالم.

مسألة في جواز الفناء على العالم جملة وتفصيلاً.

فهذه المسائل للأصل الثاني، وسنذكر في كل مسألة مقتضاها إن شاء الله تعالى.

---

(١) في هامش الأصل: «في النسخة: في وقوف الأعراض».



المسألة الأولى من الأصل الثاني
في بيان معنى العالم وحقيقته

العالَم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عزّ وجل. والعالم نوعان: جواهر وأعراض. والجواهر كل ذي لون. والأعراض هي الصفات القائمة بالجوهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الأعراض [فإذا قلنا: العالم محدث، أردنا به حدوث الجواهر والأعراض](1). وزعم بعض أهل اللغة أن العالم كل ما له علم وحس [ولم يجعل الجمادات من العالم](1). وقال آخرون: إنه مأخوذ من العَلَم الذي هو العلامة. وهذا أصح؛ لأن كل ما في العالم علامة ودلالة(2) على صانعه(3).

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في نسخة: «دالّة» بدل «دلالة».

(٣) قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ٣٣٨): «العالم: بفتح اللام، في اللغة: اسم لما يعلم به شيء مشتق من العلم والعلامة على الأظهر كخاتم لما يختم به، وطابع لما يطبع به، ثم غلب في الاستعمال في ما يعلم به الصانع، وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات، أي المخلوقات جوهراً كانت أو عرضاً لأنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده، فخرجت صفات الله تعالى لأنها قديمة غير مخلوقة، فعلى هذا كل موجود عالم لأنه مما يعلم به الصانع. ولذا جمع على: عوالم، وجمعه على: عالمين وعالمون، باعتبار أنه غلب على العقلاء منها.

وقيل: العالم اسم وضع لذوي العلوم من الملائكة والثقلين، أي: الجن والإنس وتناوله الغير على سبيل الاستتباع، وقد يطلق على مجموع أجزاء الكون، أي: مجموع المخلوقات من باب تغليب الاسم في معظم أفراد المسمى كتغليب اسم القرآن في مجموع أبعاض التنزيل، فإنه وإن وقع عليه وعلى كل بعض من أبعاضه من جهة الوضع بالسوية لكنه مستعمل فيه غالباً، والتغليب في بعض الأفراد لا يمنع الاستعمال في غيره، هكذا يستفاد من أسرار الفاتحة، وشرح القصيدة الفارضية، والبرجندي حاشية الچغميني.

ثم في البرجندي: وأما العالم في عرف الحكماء فقال العلامة في نهاية الإدراك: إن العالم، مما لكل ما وجوده ليس من ذاته، من حيث هو كل. وينقسم إلى: روحاني وجسماني. وقد يقال: العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هي جملة، وهي ما حواه السطح الظاهر من الفلك الأعلى انتهى.

وفي شرح المواقف قال الحكماء: لا عالم غير هذا العالم، أعني ما يحيط به سطح محدد الجهات، وهو إما أعيان أو أعراض انتهى. ويسمون العناصر وما فيها بالعالم السفلي، وعالم الكون والفساد، والأفلاك وما فيها عالماً علويًا وأجراماً أثيرية. وأفلاطون يسمي عالم العقل بعالم الربوبية، كما في شرح إشراق الحكمة» اهـ.

وقد اختلف المفسرون في العالم، فمنهم مَن قال: لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم كل واحد منها مثل العالم المحسوس [أو أكبر منه][(١)]. ومنهم مَن قال بتسعين ألف عالم. ومنهم مَن قال بألف عالم. وتأوّلوا على ما ذكروا من العدد قوله عزّ وجل: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[(٢)] وقولنا إن العالم جملة الجواهر والأعراض شامل للأعداد التي ذكروها. وقد قال بعض الحكماء: إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الإنسان؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين: ٤]، وقال أيضاً: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: ٢١] فحواسّ الإنسان أشرف من الكواكب المضيئة. والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر في إدراك المدركات بهما. وأعضاؤه[(٣)] تصير عند البلى تراباً من جنس الأرض. وفيه من جنس الماء العَرَق وسائر رطوبات البدن، ومن جنس الهواء فيه الريح والنّفَس، ومن جنس النار فيه مِرَّة الصفراء. وعروقه بمنزلة الأنهار في الأرض، وكبده بمنزلة العيون التي تَسْتَمِدُّ منها الأنهار؛ لأن العروق تستمد من الكبد، ومثانته بمنزلة البحر لانصباب ما في أوعية البدن إليها كما يَنصَبُّ الأنهار إلى البحر، وعظامه بمنزلة الجبال التي هي أوتاد الأرض، وأعضاؤه[(٤)] كالأشجار؛ فكما أن لكل شجرة ورقاً وثمرةً فكذلك لكل عضو فعل وأثر. والشَّعر على البدن بمنزلة النبات والحشيش على الأرض.

ثم إن الإنسان يحكي بلسانه صوت كل حيوان، ويحاكي بأعضائه صنيع كل حيوان؛ فهو العالم الصغير وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد كما نثبته بعد هذا إن شاء الله تعالى.

المسألة الثانية من الأصل الثاني
في بيان الأجزاء المفردة من العالم

المفردات من العالم نوعان:

أحدهما: مفرد في ذاته ينتفي الانقسام عنه.

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٢) وردت في آيات كثيرة. يراجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
(٣) في الأصل: «وأعضائه»؛ والصواب ما أثبتناه بالرفع.
(٤) في الأصل: «وأعضائه» والصواب ما أثبتناه بالرفع.

والثاني: مفرد في الجنس دون الذات.

فالمفرد في ذاته نوعان:

أحدهما: جوهر واحد وهو الجزء الذي لا يتجزّأ وكل جسم من أجسام العالم ينتهي بالقسمة إلى جزء لا يتجزّأ.

والنوع الثاني مما لا يتجزّأ: كل عرض في نفسه فإنه شيء واحد مفتقر إلى محل واحد.

وأما المفرد بالجنس فكقول أصحابنا إن الجواهر جنس واحد وإن اختلفت في الصور والهيئات لاختلاف ما فيها من الأعراض.

وكل نوع من الأعراض جنس مخصوص. ومن أجناسها ما يشترك فيه أنواع كثيرة كاللون المشتمل على السواد والبياض وغيرهما. فأما السواد وكل جنس مخصوص من اللون، فأكثر أصحابنا على أنه جنس واحد، وقال بعض أصحابنا في السواد إنه أجناس مختلفة، وكذلك كل جنس من اللون أجناس مختلفة في بابه[1] [وكل قدرة محدثة عند شيخنا أبي الحسن[2] خلاف سائر القدر[3] المحدثة فإن قدرة الإلّه[4] على خلاف مثل كل قدرة وكذا العِلْمان المحدثان إذا تعلقا بمعلومين فهما مختلفان][5]. والكلام في اختلاف أجناس الأعراض يأتي بعد هذا[6].

فأما إثبات الجوهر جزءاً لا يتجزّأ فعليه جمهور المسلمين غير النظّام فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء[7] الجسم الواحد، وبه قال أكثر الفلاسفة. ولو كان كما قالوه لم يكن الجبل أعظم من الخردلة إذا لم يكن لأجزاء كل واحد منهما نهاية لأن ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود.

فإن عارضونا على هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته وقالوا: لا نهاية لكل واحد منهما، ومعلوماته مع ذلك أكثر من مقدوراته؛ لأن كل مقدور له معلوم له وذاته

---

(١) انظر قول القدماء في الألوان في شرح المواقف (٥/ ٢٣٦) وما بعدها. وانظر أيضاً المطالب العالية في العلم الإلهي للفخر الرازي (٤/ ٥).

(٢) أي الأشعري. وقد تقدّمت ترجمته في الحاشية ٥ صفحة ٢٠.

(٣) جمع قُدرة.

(٤) في هامش الأصل: «قوله فإن قدرة الإله. . .» بيان لوجه تقييده القدرة بالمحدثة.

(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٦) في المسألة السادسة من هذا الأصل.

(٧) في الأصل: «لاجزأ» والصواب كما أثبتناه.

=

معلوم له غير مقدور. قيل: ما وجد من معلوماته أكثر مما وجد من مقدوراته وكلاهما في الوجود محصور عنده. وأما الذي لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا يقال فيها إن بعضها أكثر من بعض لأنها غير موجودة. وقيل للنظّام: إن كنت مقرًّا بالقرآن ففيه قوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨] ولو لم يكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عدداً.

المسألة الثالثة من هذا الأصل

في إثبات الأعراض[١]

الخلاف في إثبات الأعراض مع الأصمّ[٢] ومع طوائف من الدهرية والسمنية نَفَوْها كلها، وزعموا أن المتحرك متحرك لا بحركة والأسود أسود لا لسواد يقوم به ونفوا جميع الأعراض[٣]. ودليلنا عليهم وجودنا الجِسْمَ[٤] يتحرك بعد كونه ساكناً، ولا يجوز أن يكون تحركه لعينه لوجود عينه في حال سكونه غير متحرك؛ فعلمنا بذلك أن تحركه كان لمعنى فيه غير ذاته، وكذلك رأينا الجسم أسود بعد أن كان أبيض، ولم يكن أسود لعينه لوجود عينه في حال لم يكن فيها أسود؛ فعلمنا أنه إنما كان أسود لمعنى قام به. فمَن سلّم لنا قيام معنى به ونازع في اسمه والخلاف معه في الاسم دون المعنى. وهذه الدلالة صحيحة مستمرة على أصولنا، ولا تستمر على أصول البهشمية[٥] من القدرية؛ وذلك أنهم ينفون الإدراكات وإن صار الإنسان رائياً سامعاً بعد أن لم كن كذلك [وزعموا أن الموت ليس بمعنى وإنْ صار الجسم ميتاً بعد أن كان حيًّا][٦] فأفسدوا على أنفسهم بذلك طريق الاستدلال على إثبات الأعراض.

ومما يدل على إثبات الأعراض حصول فوائد الأعداد في الأفعال، كقول

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٥٣) وانظر المقصد الرابع من المرصد الأول من الموقف الثالث من شرح المواقف (٥/ ٢٨).

(٢) تقدمت ترجمته ص١٧ حاشية ٤.

(٣) ذهب الأصمّ إلى أن العالم كله جواهر؛ فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاً عنده ليست عرضاً بل جوهراً. انظر شرح المواقف (٥/ ٢٨).

(٤) قوله: «وجودنا الجسم» يريد: وجدنا الجسم فـ«الجسم» منصوب بالمصدر «وجود».

(٥) أتباع أبي هاشم الجبائي.

(٦) ما بين حاصرتين زيادة موجودة في نسخة.

القائل: ضربت زيداً عشرين سوطاً؛ وقد علمنا أن الضارب واحد والمضرُوب واحد والسوط واحد، فعلمنا أن العشرين عددٌ راجع إلى غير الضارب والمضروب والسوط، وذلك هو الضرب؛ فصحَّ أن الضرب أعراض غير الضارب والمضروب والآلة التي يقع بها الضرب [ولولاها بطلت فائدة هذا العدد. وهذه الدلالة أيضاً لا تستمر على أصل مَنْ نَفَى الإدراك من القدرية لأن القائل قد يقول أيضاً: رأيت زيداً عشرين مرة، والرائي والمرئيّ واحد ولم يرجع العدد عنده إلى غيرهما، فأبطل على نفسه دلالة ثبوت الأعراض عن هذه الجهة][(١)].

المسألة الرابعة من الأصل الثاني
في بيان الأجزاء المركبة من العالم

التركيب إنما يصح في الجواهر والأجسام. والأعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسّة ولا انتقال من مكان إلى مكان.

والأجسام المركبة نوعان: نَامٍ وغير نامٍ.

فالذي لا ينمو ولا يزيد كالسموات والكواكب لأنها على مقدار واحد من حين خلقه الله تعالى إلى وقتنا هذا ما زاد فيه شيء ولا نقص منها شيء. فأما نقصان ضوء القمر وزيادته فذلك في ضوئه دون جِرمه، والله سبحانه قادر على الزيادة في الأجرام السماوية وعلى النقصان منها وعلى إفنائها كلها.

وأما الذي ينمو ويزيد وينقص على مجرى العادة فنوعان: حيوان ونبات. والنبات نوعان: نجم وشجر. والشجر ما نبت على ساق والنجم ما نبت على غير ساق. والحيوان نوعان: أحدهما محسوس لنا في العادة، والثاني: غير محسوس الآن لنا مع جواز رؤيتهم في الآخرة وفي بعض الأحوال. وذلك أربعة أنواع: الملائكة والحُور العين والجن والشياطين. والأنبياء قد رأوا الملائكة، وربما رآهم المحتضر عند موته.

وأما الحيوان المحسوس في العادة فأربعة أنواع: أحدها: حيوان ماشٍ إما على رِجْل أو رِجلين أو على أرجل. والثاني: حيوان يطير بجناحين أو أكثر. والثالث: حيوان يغوص في الماء. والرابع: حيوان يدبّ على بطنه كالحيَّة والدود ونحوهما.

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

[وجملة المركبات من الأجسام نوعان: أحدهما: ما ركبت أجزاؤه من جنس واحد كتركيب أجزاء اللبن. والثاني: ما ركب من أجزاء مختلفة في الجنس لاختلاف أعراض أجسامه كالغالية][1]. والحيوانات المحسوسة أيضاً نوعان: منها ما يحدث ابتداءً لا عن نسل كدود الفاكهة والجبن والخلّ، وكذلك نوع من الحيات يتولّد في جوف الكمأة والعقارب يتولد من تحت الآجرّ والتبن، وكذلك فأرة الطين تحدث من الطين من غير تناسل. ومنها ما يحدث عن تناسل إما بالولادة وإما عن البيض. والمتناسل بالولادة نوعان:

أحدهما: متناسل من جنسه كالناس والحمر والخيل وأكثر الحيوان. ولكل جنس منها أول من غير أن كان له أصل من جنسه كآدم أب البشر. وكذلك أصل كل جنس من الحيوان في الابتداء.

والنوع الثاني من المتناسل: ما خرج من بين جنسين مختلفين كالخارج من بين الفرس والحمار وكالسّمع[2] والعسان[3] الخارجين من بين الضبع والذيب، والبُخْتيّ الخارج من بين التركي والعربي[4]، والراعنيّ الخارج من بين الحمام والورشان[5] ونحو ذلك. وقد جرت العادة بأن كل ذات أذن شَرْفاء[6] وَلُود وكل ذات أذن صَكّاء[7] بَيُوض إلا العقرب فإنها لا تلد ولا تبيض لكن الولد يشق بطنَ أمّه فيخرج منها. وكل نوع من الحيوان المتناسل وغير المتناسل فالله خالقه، والله قادر على خلق أمثاله من غير تناسل.

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٢) السِّمْع (بكسر السين وسكون العين): قال في اللسان (مادة سمع: ٨/ ١٦٧): «السِّمْعُ: سَبُعٌ مركّبٌ، وهو ولد الذئب من الضبع».

(٣) في هامش الأصل: «لعلّه العسبارة، وهي ولد الضبع من الذئب؛ السمع: ولد الذئب من الضبع» اهـ. وفي لسان العرب (٤/ ٥٦٧ ـ مادة عسبر): «العُسْبُرُ: النمر، والأنثى بالهاء. والعُسْبُور والعُسْبُورة: ولد الكلب من الذئبة. والعِسْبَار والعِسْبارة: ولد الضبع من الذئب، وجمعه عسابر».

(٤) في اللسان (٢/ ٩ ـ مادة بخت): «البُخْتُ والبختية: دخيل في العربية، أعجمي معرّب؛ وهي الإبل الخراسانية، تنتج من بين عربية وفالج؛ وبعضهم يقول: إنّ البُخْت عربي».

(٥) الوَرَشَان: طائر من الفصيلة الحمامية أكبر قليلاً من الحمامة المعروفة (المعجم الوسيط: ص١٠٢٥).

(٦) أذن شرفاء: أي طويلة. والشّرْفاء من الآذان: الطويلة القُوفِ القائمة المشرفة، وكذلك الشُرافيّة؛ وقيل: هي المنتصبة في طول. وناقة شرفاء وشُرافيّة: ضخمة الأذنين جسيمة. انظر لسان العرب (٩/ ١٧١ ـ مادة شرف).

(٧) الذي وجدته في كتب اللغة أنّ الأصكّ: مَن كانت أسنانه ملتصقة. ولم أجد «صكّاء» في صفة الأُذُن.

والخلاف في هذه المسألة مع الدهرية الذين زعموا أنه لا إنسان إلا من إنسان قبله وأن كل حيوان متولد من حيوان قبله وهو من جنس الفأر المتناسل. وشاهدوا تولد الحية من جوف الكَمْأَةِ العفِنَةِ وهي من جنس الحيات المتناسلة، ورأوا تولد الضفادع في الماء، وقد رأوا أيضاً حدوث الضفادع في أرقة[١] وقع فيها ماء المطر وصَفَقَتها الرياح؛ وفي هذا دليل على أن المتناسل يجوز حدوث مثله ابتداءً من غير جنسه.

المسألة الخامسة من الأصل الثاني
في بيان أقسام الأعراض[٢]

[و]الأعراض عندنا أنواع مختلفة.

أولها: الأكوان[٣]؛ ويدخل في جملتها الحركة والسكون والتأليف[٤]. ولا يخلو الجوهر من جنس الكون؛ فإن كان مجتمعاً مع غيره فالكون الذي فيه اجتماع وتأليف وإن كان في مكان فالكون الذي فيه سكون أو تحول إلى مكان آخر فأول كون له في المكان الثاني سكون فيه وحركة عن الأول. هذا قول شيخنا أبي الحسن الأشعري.

وذهب القلانسي من أصحابنا إلى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد، والحركة كونان متواليان أحدهما في المكان الأول والثاني في المكان الثاني.

وزعم أبو الهذيل وأتباعه من القدرية أن الكون معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. واجتهد في أن يجعله معنى معقولاً فلم يجد إليه سبيلاً.

والنوع الثاني [من] الأعراض: الألوان، ولا يخلو الجوهر من واحد منها عندنا.

واختلفوا في عددها؛ فزعمت الثنوية أنها في الأصل نوعان: سواد وبياض وسائر الألوان مركبة منهما. وزعم بعض أهل الطبائع أنها أربعة أنواع على عدد الطبائع

---

(١) في هامش الأصل: «لعله أزقة، جمع زقاق، وهو السكّة».

(٢) الكلام هنا في أقسام الأعراض عند المتكلمين وهو ما سيذكره المؤلف فيما يلي. أما أقسام الأعراض عند الفلاسفة والحكماء فهي منحصرة في المقولات التسع ويضاف إليها الجواهر المنحصرة في مقولة عاشرة واحدة. انظر المقصد الثالث من المرصد الأول من الموقف الثالث من شرح المواقف للجرجاني (٥/ ١٤).

(٣) وهي الأعراض التي لا تختصّ بالحيّ أو بالحياة. انظر شرح المواقف (٥/ ١٣).

(٤) في شرح المواقف (٥/ ١٣): «الحركة والسكون والاجتماع والافتراق» فجعلها أربعة أنواع.

بزعمهم، وهن: السواد والبياض والحمرة والصفرة. وزعم البهشمية من القدرية أنها في الأصل أجناس: البياض والسواد والحمرة والصفرة و الخضرة، وما عداها من الألوان يظهر من امتزاج. وكل لون من اختلاط صبغين فد خلق الله عزّ وجل مثله ابتداءً في نبات أو جوهر معدني من غير اختلاط صبغين قبله.

ومن مذهبنا أيضاً لا نهاية لما في مقدورات الله عزّ وجل من الألوان المختلفة وإن لم نعرف أسماء ما لم يخلق منها.

وزعم بعض البهشمية من القدرية أنه ليس في مقدوره لونٌ خلاف الألوان الموجودة. وكفاه بهذه البدعة خزياً.

والنوع الثالث من الأعراض: الحرارة.

والرابع: البرودة.

والخامس: الرطوبة.

والسادس: اليبوسة. وكل نوع من هذه الأنواع الأربعة في جنسه أنواع، فإن رطوبة الدهن ليست من جنس رطوبة الماء، ولا حرارة الشمس من جنس حرارة النار. ولا بد على أصل شيخنا أبي الحسن الأشعري من أن يكون في كل جزء من أجزاء الجسم حرارة أو برودة، ولا بدّ من أن يكون فيه رطوبة أو يبوسة، كما لا بد من أن يكون فيه لون أو كون.

والنوع السابع من الأعراض: الرائحة، ولا يخلو الجسم من واحدة منها عندنا.

والنوع الثامن منها: الطعوم. ولا يخلو الجسم عندنا من طعم ما. واختلفوا في عدد الطعوم فقال أصحابنا: لا نهاية لما في مقدور الله تعالى منها[١]. وزعمت الأطباء أن الطعوم ثمانية، وهي: الحلاوة والمرارة والمزازة والدسومة والحموضة والتفاهة والعفص والمالح. وزعم بعضهم أن أصولها أربع كعدد الطبائع عندهم، وقالوا: إن الحلاوة للدم والهواء، والمرارة للصفراء والنار، والحموضة للسوداء، والملوحة للبلغم؛ وسائرها مركب منها. [ويكذبهم في هذه الدعاوى حدوث طعوم سوى ما ذكروه منها في المفردات قبل حصول التركيب فيها][٢].

---

(١) أما أصولها، أي بسائطها، فتسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة كما في شرح المواقف (٥/ ٢٨٠) قال: «وذلك لأن الطعم لا بدّ له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما. ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما... وإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها أيضاً». ثم قال الجرجاني (٥/ ٢٨٧): «هذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة كما مرّ، ويتركب منها طعوم لا نهاية لها».

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

والنوع التاسع من الأعراض: الصوت، وجنسه عندنا غير جنس الكلام[١]. وأنواعه مختلفة فإن صوت الرعد خلاف سائر الأصوات.

والنوع العاشر منها: البقاء، وهو عرض يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه؛ ولهذا أحَلْنا بقاء الأعراض[٢]. واختلفوا في إثبات البقاء معنى: فأثبته أصحابنا وكثير من المعتزلة كأبي الهذيل ومعمر[٣] وبشر بن المعتمر[٤] وهشام الفوطي[٥]

---

(١) انظر شرح المواقف (٥/ ٢٥٩) وما بعدها.

(٢) قال الجرجاني في شرح المواقف (٥/ ٣٨، ٣٩): «ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضّي والتجدُّد، ينقضي واحد منها ويتجدّد آخر مثله».

(٣) هو معمر بن عباد السلمي: معتزلي من الغلاة. من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظّام. وكان أعظم القدرية غلوًّا: انفرد بمسائل، منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحالّ فيه. والإنسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حالّ ولا متمكن، وإنما هو شيء غير هذا الجسد، وهو حيّ عالم قادر مختار إلخ، فوصف الإنسان بوصف الإلهية. ومن أقواله: إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام، فأما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام إما بالطبع وإما بالاختيار. وتنسب إليه طائفة تُعرف بالمعمرية. توفي سنة ٢١٥هـ. انظر الأعلام (٧/ ٢٧٢).

(٤) هو بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة. قال الشريف المرتضى: «يقال: إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبيه». تنسب إليه الطائفة «البشرية» منهم. له مصنفات في «الاعتزال» منها قصيدة في أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين. ومات ببغداد سنة ٢١٠هـ. انظر الأعلام (٢/ ٥٥).

(٥) ترجم له النديم في الفهرست (ص٢٩٨، ٢٩٩) فقال: «هو هشام بن عمرو الفوطي، مسكّن الواو، كذا يجب في العربية. وكان من أصحاب أبي الهذيل، فانحرف عنه أيضاً فعمّ عليه المعتزلة وانحرفوا عنه. كذا ذكر ابن الأخشيد. وكان من أهل البصرة وسافر إلى عدة بلدان من البحر. وكان داعية إلى الاعتزال، استجاب له جماعة من أهل الأمصار. وكان هشام يقول إن الشيطان لا يدخل في الإنسان وإنما يوسوس له من خارج، والله جلّ عن ذلك، يوصل وسوسته إلى قلب ابن آدم ليبتليه. وله من الكتب: كتاب المخلوق. كتاب الرد على الأصم في نفي الحركات. كتاب خلق القرآن. كتاب التوحيد. كتاب جواب أهل خراسان. كتاب إلى أهل البصرة. كتاب الأصول الخمس. كتاب على البكرية. كتاب على أبي الهذيل في النعيم» اهـ.
وترجم له أيضاً الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٧) فقال: «هشام بن عمرو أبو محمد الفُوَطي، المعتزلي، الكوفي، مولى بني شيبان. صاحبُ ذكاءٍ وجدالٍ وبدعةٍ ووبالٍ. أخذ عنه عبَّاد بن سلمان وغيره. ونهى عن قول: «حسبُنا الله وَنِعْمَ الوكيل» وقال: لا يُعَذِّبُ الله كافراً بالنار، ولا يُحيي أرضاً بمطر، ولا يهدي ولا يُضِلُّ، ويقول: يُعَذَّبون في النار لا بها، ويحيي الأرض عند المطر لا به، وأن معنى: نعمَ الوكيل، أي المتوكَّل عليه. قال المُبرد: قال رجل لهشام الفُوَطي: كم تَعدُّ من السنين؟ قال: من واحد إلى أكثر من ألف. قال: لم أُرِدْ هذا، كم =

والكعبي. وأنكره قوم منهم كالنظّام وابن شبيب والجبائي وابنه. وكل مَن أثبت البقاء معنى منع من بقاء الأعراض.

والنوع الحادي عشر من الأعراض: الحياة[١] وهي عندنا خلاف القدرة[٢] والعلم[٣] والإرادة[٤] والروح. وزعم بعض الفلاسفة أن الحياة هي الروح وأنها جوهر واحد. وزعم قوم أن الحياة اعتدال مزاج الطبائع في البدن. وزعم عباد بن سليمان[٥] الضمري أن الحياة في معنى القدرة وهذا كقول أكثر النصارى. وزعم بعض الكرامية أن الحياة من جملة القدرة وأن القدرة اسم جامع لكل ما لا يصحّ الفعل دونه كالحياة والعلم وصحة الجارحة. وكل مَن زعم أن الحياة هي القدرة وأن الحيّ هو القادر يلزمه أن لا يكون المغشيُّ عليه حيًا لأنه في حال غشيته غير قادر على شيء.

والنوع الثاني عشر منها: الموت وهو عندنا عَرَض. وزعم بعض الفلاسفة أن الموت ليس بأكثر من عدم الحياة[٦]. وزعم هؤلاء أن الحركة معنى والسكون عدم

= لك من السن؟ قال: اثنان وثلاثون سِنًا. قال: كم لك من السنين؟ قال: ما هي لي، كلها لله. قال: فما سِنُّك؟ قال: عظم. قال: فابن كم أنت؟ قال: ابن أمٍّ وأب. قال: فكم أتى عليك؟ قال: لو أتى عليّ شيء لقتلني، قال: ويحك، فكيف أقول؟ قال: قل: كم مضى من عُمُرك. قلت [أي الذهبي]: هذا غايةُ ما عند هؤلاء المُتقعِّرين من العلم، عباراتٌ وشقاشِقُ لا يعبأ الله بها، يُحَرِّفون بها الكَلِمَ عن مواضعه قديماً وحديثاً، فنعوذ بالله من الكلام وأهله» اهـ. وانظر مقالات الهشامية أتباع عمرو بن هشام الفوطي في الفرق بين الفرق (ص١١٧ ـ ١٢١).

(١) انظر شرح المواقف (٥/ ٢٩١) وما بعدها.

(٢) انظر شرح المواقف (٦/ ٨٣) وما بعدها.

(٣) انظر شرح المواقف (٦/ ٣) وما بعدها.

(٤) انظر شرح المواقف (٦/ ٦٨) وما بعدها.

(٥) لعله عباد بن سلمان بن علي، معتزلي من أهل البصرة، من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي. انظر ترجمته في الفهرست (ص٣٠٠) وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٥١، ٥٥٢).

(٦) ويقيَّد هذا عند أهل السنّة بالقول: «. . . عمّا من شأنه أن يكون حيًا» قال الجرجاني في شرح المواقف (٥/ ٢٩٨، ٢٩٩) عند شرحه لقول الإيجي: «الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًا»: «والأظهر أن يقال: عدم الحياة عما اتصف بها؛ وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم. وقيل: الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحيّ، فهو ضدّها؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الجاثية: ٢٢]؛ لكونه بمعنى الإيجاد، لا يتصور إلا فيما له وجود. والجواب: أن الخلق هاهنا معناه التقدير دون الإيجاد، وتقدير الأمور العدمية جائز كتقدير الوجودات» اهـ.

ذلك المعنى، وأن الضياء معنى والظلمة عدم الضياء. ويقال لهؤلاء: يلزمكم أن يكون كل ما ليس بمتحرك ساكناً، وكل ما ليس بحي ميتاً لعدم الحركة والحياة فيه، ويجب من هذا أن يكون العرض ميتاً ساكناً لأنه ليس فيه حركة ولا حياة. وإذا رجعنا إلى أصلنا في تحقيق الموت معنى قلنا إنه عرض يُنافي الحياة والجمادية. وقد اختلفوا في المقتول هل يحلُّه موت أم لا؟ فقال أصحابنا: لا بدّ من موت يخلقه الله تعالى فيه؛ لأن القتل عندنا يقوم بالقاتل والموت يقوم بالمقتول. وقال بعض المعتزلة: يحل في المقتول معنيان: أحدهما قتل من فعل القاتل، والثاني موت من فعل الله تعالى. وزعم الكعبي أن المقتول لا موت فيه. وخالف بهذه البدعة قول الله عزّ وجل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

والنوع الثالث عشر من الأعراض: العلم. وهو عندنا معنى غير الاعتقاد، وتأثيره في الفعل من جهة إحكامه وإتقانه. وزعم أكثر القدرية أن العلم اعتقاد مخصوص. ويلزمهم أن يكون كل عالم معتقداً، والله تعالى عالم ليس بمعتقد؛ وبطل بذلك قولهم.

والنوع الرابع عشر منها: الجهل. وهو عند القدرية من جنس الاعتقاد. ويلزمهم على هذا أن لا يكون الجاهل بما بطن الحاملُ جاهلاً به إذا لم يعتقد فيه شيئاً.

والنوع الخامس عشر منها: النظر.

والسادس عشر: الشكّ. وزعم ابن الجبائي أن الشكّ ليس بمعنى.

والسابع عشر: السهو. والنوم من جنسه لأنه سهو عام.

والثامن عشر: القدرة. وهي عندنا عرض غير الحياة والصحة. وزعم النظّام أنها جسم.

والتاسع عشر: العجز.

والعشرون: الإرادة. والكراهية داخلة في جنسها؛ لأن الإرادة وجودَ[1] الشيء كراهيةٌ لعدمه.

والحادي والعشرون: السمع. وهو إدراك المسموع غير العلم به. وزعم الكعبي أن السمع إنما هو علم بالسمع[2].

---

(١) منصوب بنزع الخافض؛ أي الإرادة لوجود... إلخ.

(٢) في هامش الأصل: «والظاهر: علم بالمسموع».

والثاني والعشرون: الصَّمَمُ، الذي هو ضد السمع.

والثالث والعشرون: البصر الذي هو الرؤية، وهي غير العلم بالمرئي. وزعم الكعبيّ أنها العلم بالمرئي.

والرابع والعشرون: العمى، وهو ضد الرؤية.

والخامس والعشرون: الكلام؛ وهو عندنا غير الصوت. وزعم أكثر القدرية أنه صوت مخصوص.

والسادس والعشرون: الخاطر. وهو عندنا عَرَض خلاف قول النظام إنه جسم.

والسابع والعشرون: الألم.

والثامن والعشرون: اللّذة. وهي عندنا معنى غير نَيْل المُنى وغير الراحة من مؤلم. وزعم ابن زكريا[١] المتطبب أنها راحة من مؤلم. وزعم ابن الجبائي أنها نيل المنى.

والتاسع والعشرون: الفكر الواقع بعد الخاطر.

والثلاثون: كل اعتقاد صحيحاً كان أو فاسداً؛ فإن الاعتقاد عندنا ليس من جنس العلم ولا من جنس الجهل. فهذه أنواع الأعراض عندنا.

واختلف أصحابنا في الإعادة، فأثبتها القلانسي معنىً يقوم بالمُعاد؛ ولذلك منع إعادة الأعراض. وقال أبو الحسن[٢]: إن الإعادة وجود الفاني بعد عدمه مرة ثانية؛ وأجاز إعادة الأعراض كما يجوز إعادة الأجسام.

واختلفوا أيضاً في الفناء، فأثبته القلانسي عَرَضاً يقوم بالجسم الفاني فيفنى به

---

(١) هو محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر: فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب. من أهل الريّ. ولد وتعلّم بها. وسافر إلى بغداد بعد سنّ الثلاثين. يسميه كتّاب اللاتينية «رازيس» Rhazes. أولع بالموسيقى والغناء ونظم الشعر، في صغره. واشتغل بالسيمياء والكيمياء، ثم عكف على الطب والفلسفة في كبره، فنبغ واشتهر. وتولّى تدبير مارستان الريّ، ثم رياسة أطباء البيمارستان المقتدري في بغداد. قال أحد معاصريه: كان شيخاً كبير الرأس، مُسَفّطه. وكان يجلس في مجلسه ودونه تلاميذه، ودونهم تلاميذهم، ودونهم تلاميذ أخر؛ فيجيء المريض فيذكر مرضه لأول مَن يلقاه، فإن كان عندهم علم وإلا تعدّاهم إلى غيرهم، فإن أصابوا وإلا تكلم الرازي في ذلك. وعمي في آخر عمره. ومات ببغداد. وفي سنة وفاته خلاف، بين نيف و٢٩٠ و٣٢٠هـ. له تصانيف، سمى ابن أبي أصيبعة منها ٢٣٢ كتاباً ورسالة. انظر الأعلام للزركلي (٦/ ١٣٠).

(٢) أي الأشعري.

في الحالة الثانية من حال حدوث الفناء فيه. وزعم الجبائي وابنه أن الفناء عَرَض يخلقه الله عزّ وجل لا في محلّ فيفنى به جميع الأجسام، وزعم[1] أن الله تعالى غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها. وقال شيخنا أبو الحسن الأشعري: إن فناء الجسم يكون بأن لا يخلق الله فيه بقاءً، وأما العرض فإنما يفنى في الثاني من حالة حدوثه لاستحالة بقائه. [وكان القاضي أبو بكر محمد بن الطيب[2] يقول: إذا أراد الله إفناء الجسم قطع الأكوان عنه وليس البقاء ولا الفناء معنى][3].

واختلفوا في الثقل والخفّة؛ فأنكرهما أبو الحسن الأشعري وقال: إن الثقيل إنما يثقل على غيره بزيادة أجزائه والخفيف يكون أخف من غيره بقلّة أجزائه. وأثبت القلانسي الثقل عرضاً غير الثقيل، وبه قال ابن الجبائي مع نفيه كون الخفة معنى.

والرحمة عندنا إرادة الإنعام. والغضب إرادة العقاب. والمحبة والرضا إرادة الخير بالمحبوب والمرضي. فهذا كله داخل في معنى الإرادة.

---

(١) أي أبو هاشم الجبائي؛ لأن القول المذكور «أن الله تعالى غير قادر... إلخ» هو من فضائحه كما قال البغدادي في «الفرق بين الفرق» (ص١٤٦) قال: «والفضيحة الثامنة من فضائحه: قوله في باب الفناء إن الله تعالى لا يقدر على أن يفني من العالم ذرّة مع بقاء السموات والأرض. وبناه على أصله في دعواه بأن الأجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله تعالى لا في محلّ، يكون ضدًّا لجميع الأجسام؛ لأنه لا يختصّ ببعض الجواهر دون بعض، إذ ليس قائماً بشيء منها، فإذا كان ضدًّا لها نفاها كلها. وحسبه من الفضيحة في هذا قوله بأن الله يقدر على إفناء جملة لا يقدر على إفناء بعضها».

(٢) هو القاضي الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر. من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد فتوفي فيها سنة ٤٠٣هـ. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجّهه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدَي ملكها. من كتبه «إعجاز القرآن» و«الإنصاف» و«مناقب الأئمة» و«دقائق الكلام» و«الملل والنحل» و«هداية المرشدين» و«الاستبصار» و«تمهيد الدلائل» و«البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة إلخ» و«كشف أسرار الباطنية» و«التمهيد، في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة». الأعلام (٦/ ١٧٦).

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة. =

المسألة السادسة من هذا الأصل
في بيان أن الأعراض مختلفة الأجناس[(١)]

اختلفوا في هذه المسألة، فذهب أكثر مثبتي الأعراض إلى أنها أجناس مختلفة وأنها ليست من جنس الأجسام ولا من أبعاضها. وخالفهم في ذلك النظّام وضِرَار[(٢)] والنجار[(٣)]. أما النظّام فإنه قال: لا عرض إلا الحركة، وزعم أيضاً أن السكون من جنس الحركة غير أنه حركة اعتماد. وزعم أيضاً أن العلوم والإرادات من جملة حركات القلوب. وزعم أن كل شيء من العالم ليس بحركة فهو جسم، وأدخل الألوان والطعوم والأصوات والاستطاعة في جملة الأجسام. وزعم أيضاً أن الجسم الكثيف هو اللون والطعم والرائحة وما أشبهها، وقال: إن هذه الأشياء في أنفسها أجسام وقد اجتمعت وتداخلت فصارت جسماً كثيفاً. وزعم أيضاً أن مكان اللون مكان الطعم والرائحة، وأجاز لذلك كون جسمين في مكان واحد على سبيل المداخلة ولم يُجِزْ ذلك على سبيل المجاورة.

وأما ضرار فإنه زعم أن الجسم أعراض اجتمعت فاحتملت أعراضاً سواها. [وأما الأعراض التي في حيّز واحد ومكان واحد فيقال له: هل يجوز انفراد تلك

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٥٣، ٢٥٤).

(٢) هو ضرار بن عمرو الغطفاني: قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها. فخالفهم، فكفَّروه وطردوه. وصنف نحو ثلاثين كتاباً، بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج، وفيها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمٰن الجمحي فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. قال الجشمي: ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ، لأنا نتبرأ منه فهو من المجبرة. توفي نحو سنة ١٩٠هـ. انظر الأعلام (٣/ ٢١٥).

(٣) هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، أبو عبد الله: رأس الفرقة «النجارية» من المعتزلة، وإليه نسبتها. كان حائكاً، وقيل: كان يعمل الموازين، من أهل قم. وهو من متكلمي «المجبرة» وله مع النَّظَّام عدة مناظرات. وأكثر المعتزلة في الريّ وجهاتها من النجارية، وهم يوافقون أهل السنّة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية. وهم ثلاث فرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة. له كتب، منها «البدل» في الكلام، و«المخلوق» و«إثبات الرسل» و«الإرجاء» و«القضاء والقدر» و«الثواب والعقاب» وغير ذلك. توفي نحو سنة ٢٢٠هـ. انظر الأعلام (٢/ ٢٥٣).

الأجسام اللطيفة عن الامتزاج؟ فإن أجاز ذلك أجاز وجود لون لا لمتلوّن وذلك خلاف قول الجميع، وإن منع من ذلك لزمه أن يكون الله تعالى قادراً على الجمع بين جسمين غير قادر على التفريق بينهما. وقيل له: إذا كان كل جسم ذا أجزاء غير متناهية وكان اللون والطعم الذي يتركب منها الجسم هي التي لا يخلو الجسم منها ومن أضدادها][1] وأن الأعراض [التي] تركب الجسم منها هي التي لا يخلو الجسم منها ومن أضدادها كاللون والطعم والرائحة والحياة والموت الذي هو ضده. وأما الذي ينفكّ الجسم منه ومن ضده كالعلم والقدرة والكلام فليس ببعض للجسم. وأحال وجود أبعاض الجسم مفترقة؛ فوافق النجار ضراراً في هذا القول، وزاد عليه أنْ أجاز كون الشيء الواحد عرضاً في حال وجسماً في حال أخرى؛ ولهذا زعم أن كلام الله تعالى إذا قرىء فهو عرض وإذا كتب فهو جسم.

وزعم النظام أن لا عرض إلا الحركة، وزعم أيضاً أن الأعراض كلها جنس واحد. والذي ألجأه[2] إلى ذلك قوله بأن الحيوانات كلها جنس واحد لاتّفاقها في توليد الإدراك. ثم زعم أن الجنس الواحد لا يقع منه عملان مختلفان كما لا يقع من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تبريد وتسخين. وزعم أيضاً أن الأجسام ضربان: حيّ وميت، وأن الحيّ محال أن يصير ميتاً والميت محال أن يصير حيًّا، وأن الحيوان كله جنس واحد وفعله جنس واحد.

وفي ضمن هذا القول أنواع من الإلحاد:

أحدها: إذا زعم أن أفعال الحيوانات كلها جنس واحد وهي كلها حركات والحركات منها ثلة[3] عنده لزمه من ذلك أن يكون الكفر من جنس الإيمان والقول من جنس السكوت والعلم من جنس الجهل والحب من [جنس] البغض، وأن يكون فعل النبي ﷺ بالمؤمنين مثل فعل إبليس بهم، ولزمه على هذا القول أن لا يغضب النظام على مَن لعنه وشتمه لأن قول القائل لعن الله النظام مثل قوله[4] رحمه الله.

والوجه الثاني من إلحاده في هذا الفصل: أن قوله إنّ الحي لا يصير ميتاً والميت

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) رُسمت في الأصل: «الجائه»؛ والصواب كما أثبتناه.

(٣) كذا في الأصل المطبوع. وفي نسخة: «ثلثة». وفي هامش الأصل: «لعل الصحيح: متماثلة».

(٤) في الفرق بين الفرق (ص٢٥٤): «من جنس قوله».

لا يصير حيًا مأخوذ من قول الديصانية[١] إن النور حي لا يجور[٢] عليه الموت

---

(١) الديصانية: أصحاب ديصان أثبتوا أصلين نوراً وظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً، فما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور، وما كان من شر وضر ونتن وقبح فمن الظلام، وزعموا أن النور حيّ عالم قادر حساس دراك، ومنه يكن الحركة والحياة، والظلام ميت جاهل عاجز جماد جراد لا فعل لها ولا تمييز، وزعموا أن الشر يقع منه طباعاً وخرقاً، وزعموا أن النور جنس واحد، وكذلك الظلام جنس واحد، وأن إدراك النور إدراك متقن، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد، فسمعه هو بصره. وبصره هو حواسه، وإنما قيل سميع بصير لاختلاف التركيب، لا لأنهما في نفسيهما شيئان مختلفان، وزعموا أن اللون هو الطعم، وهو الرائحة وهو المجسة، وإنما وجده لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة، ووجده طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب، وكذلك تقول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها ومجستها، وزعموا أن النور بياض كله لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحته منه، وأن الظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحته منها، واختلفوا في المزاج والخلاص فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة، والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ، فنادى بها، وأحبّ أن يرفقها ويلينها، ثم يتخلص منها، وليس ذلك لاختلاف جنسهما، ولكن كما أن المنشار جنسه حديد، وصفحته لينة، وأسنانه خشنة، فاللين في النور، والخشونة في الظلمة، وهما جنس واحد فتلطف النور بلينه، حتى يدخل تلك الفرج، فما أمكنه إلا بتلك الخشونة، فلا يتصور الوصول إلى كمال ووجود إلا بلين وخشونة، وقال بعضهم: بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور، من أسفل صفحته، فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعها عن نفسه، فاعتمد عليه فلجج فيه، وذلك بمنزلة الإنسان الذي يريد الخروج من وحل وقع فيه، فيعتمد على رجله ليخرج فيزداد لجوجاً فيه، فاحتاج النور إلى زمان ليعالج التخلص منه، والتفرد بعالمه، وقال بعضهم إن النور إنما دخل الظلام اختياراً ليصلحها ويستخرج منها أجزاء صالحة لعالمه، فلما دخل تشبث به زماناً، فصار يفعل الجور والقبيح اضطراراً لا اختياراً، ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه إلا الخير المحض، والحسن البحت، وفرق بين الفعل الضروري والفعل الاختياري. انظر الملل والنحل للشهرستاني (ص٢٧٨، ٢٧٩). وقال النديم في الفهرست (ص٥٢٣): إنما سُمّي صاحبهم بديصان باسم نهرٍ وُلِدَ عليه، وهو قبل ماني. والمذهبان قريب بعضهما من بعض، وإنما بينهما خلف في اختلاط النور بالظلمة، فإنّ الديصانية اختلفت في ذلك على فرقتين؛ فرقة زعمت أنّ النور خالط الظلمة باختيار منه، ليصلحها، فلمّا حصل فيها، ورام الخروج عنها، امتنع ذلك عليه. وفرقة زعمت أنّ النور أراد أن يرفع الظلمة عنه لمّا أحسّ بخشونتها ونتنها، شابكها بغير اختياره، ومثال ذلك، أنّ الإنسان إذا أراد أن يرفع عنه شيئاً ذا شظايا محدّدة دخلت فيه، فكلّما دفعها ازدادت ولوجاً فيه. وزعم ابن ديصان، أنّ النور جنس واحد، والظلمة جنس واحد. وزعم بعض الديصانية، أنّ الظلمة أصل النور، وذكر أنّ النور حي، حساس، عالم، وأنّ الظلمة بضد ذلك، عامية، غير حاسة، ولا عالمة، فتكارها، وأصحاب ابن ديصان بنواحي البطائح كانوا قديماً، وبالصين وخراسان أمم منهم متفرّقون، لا يعرف لهم مجمع ولا بيعة. والمنانية كثير جداً. ولابن ديصان؛ كتاب النور والظلمة. كتاب روحانية الحق. كتاب المتحرك والجماد. وله كتب كثيرة. ولرؤساء المذهب في ذلك أيضاً كتب ولم تقع إلينا. اهـ.

(٢) كذا في الأصل «يجور» بالراء المهملة. ولعلّها: «يجوز» بالمعجمة.

والظلام ميت لا يصير حيًّا وإنما تفعل الشر طباعاً.

والوجه الثالث من إلحاده فيه: أن قوله لا يقع من فاعل واحد عملان مختلفان نتيجة قول الثنوية[١] إن الخير والشر لا يقعان من أصل واحد كما لا يقع التسخين والتبريد من أصل واحد.

ويقال له في قوله بتداخل الأجسام اللطيفة في حيز واحد: هل يجوز انفراد تلك الأجسام اللطيفة عن الامتزاج؟ فإن أجاز ذلك أجاز وجود لون لا لمتلون؛ وذلك خلاف قول الجميع، وإن منع منه لزمه أن يكون الله عزّ وجل قادراً على الجمع بين جسمين غير قادر على التفريق بينهما.

[وقيل له: إذا كان كل جسم ذا أجزاء غير متناهية وكان اللون والطعم والرائحة عندك أجساماً وكل واحد منها في نفسه ذو أجزاء بلا نهاية، فيجب أن يكون كل واحد منها جسماً كثيفاً في نفسه لكثرة أجزائه وخروجها عن الحصر، ولزمك على هذا الأصل إبطالُ المداخلة فيها لأنك لا تجيز تداخل الأجسام الكثيفة وليست الكثافة معنى أكثر من اجتماع الأجزاء. فإن قلت: إنما يحصل الكثافة باجتماع الأجزاء المختلفة، وأجزاء اللون متجانسةٌ وكذلك أجزاء الطعم والرائحة؛ فلذلك لم يكثف في أنفسها. قيل: يلزمك على هذا أن تقول في الجسمين الكثيفين إذا اجتمعا ولونهما وطعمهما ورائحتهما واحد أن لا يصيرا كثيفين لأنهما من جنس واحد في جميع أجزائهما، ووجب من هذا أن لا يكثف الشيئان بضم أحدهما إلى الآخر. وقيل له: إذا كان اللونُ والطعم والرائحة عندك أجساماً متداخلةً، فهل مكانُها أعيانُها أم غيرها؟ وليس من أصله أن يكون مكانها غيرها؛ وإذا قال: مكانها أعيانها؛ وجب منه أن يكون كل واحد منهما مكان الآخر فيكون المستكنُّ في المكان مكانَ مكانِهِ][٢]. وقيل له: قد سلّمت لنا أن الحركة عَرَضٌ تحلُّ الجسم ومحلُّها عندك جسم هو لون وطعم ورائحة؛ فإن حلّت الحركة فيها كلها صار عَرَضاً واحداً في محلين وأكثر، وإن حلّت في بعضها تحرك بها بعض الجسم دون كله.

ويقال لِمَن زعم أن الجسم أعراض: هل اجتمعت لأنفسها أو لمعنى سواها؟ فإن اجتمعت في أنفسها استحال الافتراق عليها، وقد يتبدّل لون الجسم مع كونه على

(١) راجع صفحة ٢٨ حاشية ٢.

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

الطعم الأول ويتبدّل طعمه مع كونه على الوصف الأول في جنسه، فإن كان اللون والطعم يجتمعان باجتماع يقوم بهما وجب من هذا قيام العرض بالعرض، وإذا كان الاجتماع عرضاً وقد اجتمع مع اللون والطعم وجب عليهم أن يكون اجتماع هذه الثلاثة لاجتماع آخر ثم كذلك حتى يتسلسل إلى اجتماعات لا نهاية لها.

وأما قول النجّار إن الكلام عرض إذا قُرِىء وجسم إذا كُتِبَ، فكفى في خِزْيِه هذا القولُ؛ لأن الدّم الذي يكتب به بعض الآيات يصير كلاماً لله تعالى عنده، وهذا قول إن رضيه لنفسه رضينا بأن يكون هو من أهله.

المسألة السابعة من هذا الأصل

في إحالة بقاء الأعراض[١]

اختلفوا في بقاء الأعراض؛ فأحاله أصحابنا والكعبي، وأجازت الكرّامية بقاء جميع الأعراض وقالوا: إن حدوث كل حادث في العالم إنما هو بقول الله تعالى «كُنْ» وإرادتِهِ لحدوثه، وعدمه بقول له «اِفْنَ» وإرادته لعدمه. فإذا خلق جسماً أو عرضاً وجب بقاؤه[٢] إلى أن يقول له افْنَ ويريد عدمه.

واختلفت المعتزلة في هذه المسألة؛ فقال النظّام: لا عرض إلا الحركة ومحال بقاء الحركةِ، فأما الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر فهي أجسام يصح بقاؤها[٣]. وقال أبو الهذيل: الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والذي لا يبقى منها الحركة والإرادة. وأجاز بقاء اللونِ والطعم والرائحة والتأليف والحياة والعلم والقدرة. وحكى الإسكافي[٤] عنه أن سكون الحي لا يبقى وسكون الميت باق.

---

(١) انظر شرح المواقف للجرجاني (المقصد السابع والثامن من المرصد الأول من الموقف الثالث) (٥/ ٣٨ ـ ٥٥). وانظر أيضاً شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٢٣، ٢٤).

(٢) في الأصل «بقائه»، والصواب ما أثبتناه بالرفع.

(٣) في الأصل «بقائها» والصواب ما أثبتناه.

(٤) هو محمد بن عبد الله، أبو جعفر الإسكافي: من متكلمي المعتزلة، وأحد أئمتهم. تنسب إليه الطائفة «الإسكافية» منهم. وهو بغدادي أصله من سمرقند. له مناظرات مع الكرابيسي وغيره. قال ابن النديم: كان المعتصم يعظمه جداً. وقال المقريزي: من قول الإسكافي: إن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ويقدر على ظلم الأطفال والمجانين؟ وإنه لا يقال: إن الله خالق =

والمشهور عنه أن سكون أهل الجنة وسكون أهل النار في آخر الأمر باقٍ على الدوام. وكان يزعم أن ما يبقى من الأجسام والأعراض فإنما يبقى من أجل بقاء لا في محل، وزعم أن ذلك البقاء هو قول الله «اِبْقَ». وقال بشر بن المعتمر[١]: السكون كله باق لا يفنى إلا بالخروج منه إلى حركة، وكذلك كل لون لا يفنى إلا بخروج الجسم منه إلى ضده. وأحال محمد بن شبيب بقاء الحركة والسكون. وقال الجبائي وابنه: إن الصوت والألم والحركات والفكر والإرادات والكراهات أعراض غير باقية، وأجازا بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتمادِ والتأليف واللون والحياة والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات. وقال الجبّائي: السكون الذي يفعله الحيُّ في نفسه غير باقٍ، وكل ما يفعله في نفسه مباشراً غير باقٍ؛ وأجاز بقاء الكلام، ومنع ابنه من بقاء الكلام. وقال ضرار[٢] والنجّار[٣]: الأعراض التي هي أبعاض الجسم عندهما باقيةٌ وما سواها من الأعراض يستحيل بقاؤه[٤].

ودليلنا على استحالة بقاء الأعراض أن القول ببقائها يؤدي إلى إحالة عدمها[٥] (لأن العرض لو بقي ولم يكن بقاؤه[٦] لحدوث معنى فيه حتى إذا قطع عنه ذلك المعنى فني لوجب أن لا يجوز[٧] عدمه، لطريان ضده عليه بأن يوجب عدمه، أولى من أن يكون وجوده مانعاً من طريان ضده عليه)[٨].

= المعازف والطنابير وإن كان هو الذي خلق أجسامها؟ له كتاب «نقض العثمانية» وهي للجاحظ. توفي الإسكافي سنة ٢٤٠هـ. انظر الأعلام للزركلي (٦/ ٢٢١).

(١) تقدمت ترجمته. راجع ص٦١ حاشية ٤.

(٢) ضرار بن عمرو. تقدمت ترجمته ص٦٦ حاشية ٢.

(٣) الحسين بن محمد النجار. تقدمت ترجمته ص٦٦ حاشية ٣.

(٤) في الأصل: «بقائه» والصواب «بقاؤه» كما أثبتناه.

(٥) قال التفتازاني في شرح المقاصد (٢/ ٢٣): «لو بقي [أي العرض] لامتنع زواله، إذ لو أمكن فإما بنفسه فيمتنع وجوده، أو بزوال شرط فيتسلسل، أو بطريان ضدّ فيدور؛ لأن اتصاف المحل بأحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر، على أن زوال الباقي بالطارىء ليس أولى بل بالعكس لأن الدفع أهون من الرفع، أو بفاعل فيقتضي أثراً والنفي المحض لا يصلح».

(٦) في الأصل: «بقائه»؛ والصواب ما أثبتناه؛ لأنه اسم يكن فهو مرفوع. وسترد هذه الأخطاء الإملائية في مواضع أخرى كثيرة في هذا الكتاب، وسنصححها من دون الإشارة إليها في هوامش إلاّ ما ندر.

(٧) في هامش الأصل: «لعله: لوجب أن لا يكون».

(٨) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «لأن العرض إذا بقي ولم يكن بقاؤه من أجل حدوث بقاء فيه ـ حتى إذا قطع عنه البقاء فني كما يقول أصحابنا في فناء الجسم إذا لم يُخلق =

وقلنا للكرّامية: إذا كان عدم العرض عندكم بقول الله تعالى «اِفْنَ» وإرادته لعدمه وصحّ وجود المقول له مع هذا القول وهذه الإرادة في حال حدوثها عندكم، فهلاّ صحّ بقاء هذه الثلاثة أحوالاً كثيرة! لأن كل شيئين لا يتنافى وجودهما في حالة واحدة لا يتنافيان بعد ذلك.

وقلنا لأبي الهذيل: إذا كان بقاء الباقي عندك بقول الله «اِبْقَ» وهذا القول حادث عندك لا في محلّ، فما الذي يمنعه من أن يقول الإرادة[1] ابق وللحركة ابق، فيلزمك على هذا إجازة بقاء الحركة والإرادة وذلك خلاف أصلك.

المسألة الثامنة من الأصل الثاني
في تجانس الأجسام[2]

اختلفوا في هذه المسألة على مذهب؛ فأما الدهرية النافية للأعراض فقد زعموا أن الأجسام منها مختلفة ومنها متفقة؛ ما اتفق منها في الجنس فهي لأنفسها متفقة، وما اختلف منها في الجنس فهي لأنفسها مختلفة. وزعم أصحاب التناسخ[3] أن الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة.

= فيه البقاء ـ وجب أن يكون باقياً إلى أن يوجد ضدّ له يوجب عدمه، ولو كان كذلك لم يكن طريان ضده عليه بأن يوجب عدمه أولى من أن يكون وجوده مانعاً من طريان ضده عليه وهذا يحيل جواز العدم على الأعراض، وإحالة عدمها يوجب إحالة حدوثها، وفي إحالة حدوثها وجوب قدمها وقدم الأجسام معها؛ وإذا بطل القول بقدم الأجسام بطل القول بما يؤدي إليه».

(١) لعله: «للإرادة».

(٢) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٥٤).

(٣) قال الشهرستاني في الملل والنحل (ص٧١٤ ـ ٧١٦): ما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ، وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك، فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً في ذلك، لما عاينوا من طير يظهر في وقت معلوم فيقع على شجرة وهو أبداً كذلك فيبيض ويفرخ، ثم إذا تمّ نوعه بفراخه حكّ بمنقاره ومخالبه فتبرق منه نار تلتهب فيحترق الطير ويسيل دمه منه دهن فيجتمع في أصل الشجرة في مغارة، ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير، فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك، قالوا فما مثل الدنيا وأهلها في الأدوار والأكوار إلا كذلك، قالوا: وإذا كانت حركات الأفلاك دورية ولا محالة فإن فصل رأس الفرجار إلى ما بدا ودار دورة ثانية على الخط الأول أفاده لا محالة ما أفاد الدور الأول إذ لم يكن اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها =

واختلف أصحاب الهيولى[(١)] في هذه المسألة: منهم مَن زعم أن هيولى العالم جوهر واحد من جنس واحد وإنما اختلفت أجزاؤه عند حدوث الأعراض المختلفة فيها. ومنهم مَن زعم أن لكل نوع من أنواع العالم هيولى مخصوصة فهيولى الذهب غير هيولى الخشب ونحو ذلك (والهيولات من أصولها أجناس مختلفة)[(٢)]. واختلف أصحاب الطبائع في هذا: فمنهم مَن زعم أن الأجسام في الأصل أربعة أجناس، فهي الأرض والماء والنار والهواء وسائرُ الأجسام مركبةٌ منها. ومنهم مَن قال بجنس خامس وهو الريح، وزعم أن الريح غير الهواء المتحرك. ومنهم مَن جعل الخامس الفلك وزعم أنه طبيعة خامسة غير قابلة للكون والفساد. ومنهم مَن أثبت في هذه الخمسة روحاً سابحةً فيها هي خلافها في الجنس. وأما الثنوية فإن المانوية[(٣)] منهم زعمت أن الأجسام في الأصل نوعان قديمان وهما النور والظلمة، وهما متضادان في الصورة والفعل، ولكل واحد منهما خمسة أبدان مختلفة؛ فأبدان النور النار والنور والريح والماء وروحه النسيم، وأبدان الظلمة الحريق والظلمة والسَّموم والضباب وروحها الدخان. وزعموا أن أبدان النور كل واحد منها مخالف للآخر وأن أبدان الظلمة مخالف بعضها بعضاً، فصارت الأجسام عندهم عشرة أجناس نصفها من جملة[(٤)] النور ونصفها من جملة[(٤)] الظلام.

= بوجه فيجب أن لا تختلف المتأثرات الباديات منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار ولهم اختلاف في الدورة الكبرى كم هي من السنين وأكثرهم على ثلاثين ألف سنة وبعضهم على ثلاثمائة ألف سنة وستين ألف سنة، وإنما يعتبرون في تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات، وعند الهند أكثرهم أن الفلك مركب من الماء والنار والريح وأن الكواكب فيه نارية هوائية فلم يعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضي فحسب. اهـ.

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. انظر التعريفات للجرجاني (ص٢٥٣).

(٢) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «فهؤلاء يزعمون أن الأجناس في أصولها مختلفة الأجناس».

(٣) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور، وذلك بعد عيسى عليه السلام. أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. وقد زعم ماني أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، وأنكروا وجود شيء لا من أصل قديم. انظر الملل والنحل (ص٢٦٨) وما بعدها. وانظر أيضاً الفهرست للنديم (ص٥٠٧) وما بعدها.

(٤) في نسخة «حيز» بدل «جملة» في الموضعين.

وزعم الديصانيّة[١] منهم أن الأجسام كلها نوعان: نور وظلمة، وأن النور حي والظلمة موات، وكل واحد منهما جنس مخالف للآخر في ذاته وفعله. وزعمت المرقونية[٢] منهم أن الأجسام ثلاثة أجناس: نور وظلمة ومعدلٌ ثالثٌ بينهما وهو سبب المزاج بينهما.

وزعم النظّام ومَن تبعه من القدرية أن الأجسام أنواع مختلفة ومتضادة، وبناه على دعواه أن الألوان والطعوم والأصوات والخواطر أجسام.

وقال أصحابنا بتجانس الأجسام كلها، وقالوا: إن اختلافها في الصورة وفي سائر الأحكام إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها. ووافقهم على هذا من المعتزلة الجبّائي وابنه أبو هاشم. ودليل هذا القول أن أعظم أنواع الاختلاف بين الأجسام ما نراه من الاختلاف بين الأرض والماء والنار والهواء، وما نراه من الاختلاف بين الحيوان والجمادات وأنواع النبات؛ وهذه الأنواع مع اختلافها في الصورة واللون والطعم والرائحة والوزن يستحيل بعضها إلى بعض؛ لأن الأرض تنحلّ فتصير ماءً كالملح إذا ذاب، والماء في بعض البقاع يجمد فيصير حجراً والحجر من جنس الأرض، وقد ينعقد الماء فيصير ملحاً والملح من جنس الأرض السَّبخة[٣] المالحة. والصاعقة تقع على الأرض فتغوص فيها إلى الماء فتصير في الماء قطعة حديد، والحديد من جنس الأرض. والهواء قد ينعقد فيصير بخاراً وسحاباً ثم يقطر منه

---

(١) راجع الحاشية ١ صفحة ٦٨.

(٢) المرقونية، أو المرقيونية كما في الفهرست للنديم، قال: «أصحاب مرقيون، وهم قبل الديصانية، وهم طائفة من النصارى أقرب من المنانية والديصانية. وزعمت المرقيونية أنّ الأصلين القديمين، النور والظلمة، وأن هاهنا كوناً ثالثاً مزجها وخالطها. وقالت بتنزيه الله عزّ وجل عن الشرور، وأنّ خلق جميع الأشياء كلها لا يخلو من ضرر، وهو مُجَلٌّ عن ذلك. واختلفوا في الكون الثالث، ما هو، فقالت منهم طائفة: هو الحياة وهو عيسى. وزعمت طائفة أنّ عيسى رسول ذلك الكون الثالث. وهو الصانع للأشياء بأمره وقدرته، إلاّ أنهم أجمعوا على أنّ العالم محدث، وأنّ الصنعة بيّنةٌ فيه، ولا يشكون في ذلك، وزعمت أنّ مَن جانَبَ الزُّهومات، والمسكر، وصلّى لله دهره، وصام أبداً، أفلت من حبائل الشيطان. والحكايات عنه مختلفة كثيرة الاضطراب. وللمرقيونية كتاب يختصون به، يكتبون به ديانتهم. ولمرقيون كتاب إنجيل، سماه. . . ولأصحابه عدة كتب غير موجودة إلا حيث يعلم الله، وهم يتسترون بالنصرانية، وهم بخراسان كثير، وأمرهم ظاهر كظهور المنانية». انظر الفهرست للنديم (ص٥٢٣، ٥٢٤). وانظر أيضاً في الملل والنحل للشهرستاني (ص٢٧٩).

(٣) أرض سَبِخة (بفتح السين وكسر الباء): ذات نزّ وملوحة.

المطر. والقطرة من الماء إذا صبّت على الصفحة المحماة بالنار صارت بخاراً وهواءً. والحيوان والنبات إذا أحْرِقا صارا رمادين، والرماد من جنس الأرض. فدلت استحالة هذه الأصول بعضها إلى بعض أنها في الأصل جنس واحد وأن اختلافها في الصورة لاختلاف الأعراض القائمة بها [كما بيَّنَّاه][١].

المسألة التاسعة من الأصل الثاني
في إثبات حدوث الأعراض[٢]

اختلف الذين أثبتوا الأعراض في حدوثها؛ فقال المسلمون وكل مَن أقرّ بشريعة بحدوثها. واختلفت الدهرية الذين أثبتوا الأعراض في حدوثها؛ فمنهم مَن قال بحدوث الأعراض وزعم أن الأجسام[٣] سابقة لها وهذا قول أصحاب الهيولى[٤]. ومنهم مَن قال إن الأعراض حوادثُ؛ إلا أنه [لا] حادث منها إلا وقبله حادث، ولا حركة إلا وقبلها حركة أو سكون، ولا سكون إلا وقبله حركة [وهذا قول طائفة من أزلية الدهرية][٥]. وزعم آخرون منهم[٦] أن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنّها تكمُنُ في الأجسام وتظهر، فإذا ظهرت الحركة في الجسم كَمَنَ السكون [فيه][٥] وإذا ظهر السكون [فيه][٥] كمنت الحركة [فيه][٥] وكذلك كل عرض ظهر كمَن ضده في محله. والكلام على الأزلية وأهل الهيولى يأتي بعد هذا في الفصل الذي يلي هذا الفصل.

فقلنا لأصحاب الكُمُون والظهور: لو كان العرض يظهر ويكمن لوجب أن يكمن بعد ظهوره لمعنى يقوم به [لأن الموجود إذا تغير عليه الوصف تغير عليه الوصف في ذاته لمعنى قام به. فإن أجابوا إلى ذلك لزمهم إجازة قيام عَرَض بعَرَض، وهذا خلاف

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٦٢). وانظر بالتفصيل المقصد الثالث من كتاب شرح المقاصد (ص١٥) وما بعدها. والموقف الثالث من شرح المواقف.

(٣) في نسخة «الجواهر» مكان «الأجسام».

(٤) هم المثبتون للهيولى. انظر المطالب العالية للفخر الرازي (٦/ ١٢٤ ـ ١٢٦).

(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٦) أي من الدهرية.

أصولهم. وإذا بطل الظهور والكمون في الأعراض وصحّ تغيُّر الأجسام بها من حال إلى حال وبطل انتقال العرض من جسم إلى جسم لاستحالة قيام الانتقال والحركة بالعرض؛ صَحَّ أن قيام العرض بالجوهر إنما هو حدوثه فيه. وصحَّ بهذا الدليل حدوث جميع الأعراض][1] وهذا يؤدي إلى قيام عرض بعرض[2] وذلك محال فما يؤدي إليه مثله. وإذا استحال ذلك استحال الظهور والكمون على الأعراض فصحَّ أنها كلها حوادث في الأجسام.

المسألة العاشرة من الأصل الثاني
في استحالة تعرِّي الأجسام من الأعراض

ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري إلى استحالة تعرّي الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح، وقال: لا بد أن يكون في كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحياة أو ضدها، وإذا وجد في حالين فلا بد من وجود بقاء فيه في كل حال بعد حال حدوثه.

وزعم الكعبي [وأتباعه من القدرية][3] أن الجوهر يجوز تعرّيه عن الأعراض كلها إلا من اللون. وزعم أبو هاشم وأتباعه من القدرية أن الجوهر في حال حدوثه يجوز تعرّيه من الأعراض كلها إلا من الكون، وكل عرض حدث فيه بعد الكون فإنه لا يخلو منه بعد حدوثه إلا بضده. وزعم الصالحيّ[4] وأتباعه من القدرية: أنه يجوز وجود الجوهر خالياً من الأعراض كلِّها. وزعم المعروف منهم بابن المُعْتَمِر[5] أنّ الجوهر الواحد لا يحتمل الأعراض، فإذا اجتمعت ثمانية أجزاء وصارت جسماً أحدثت في أنفسها الأعراض طباعاً.

وزعم أصحاب الهيولى أن هيولى العالم كان شيئاً واحداً خالياً من الأعراض،

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة، وساقط من بعض النسخ.

(٢) انظر وجوه استحالة قيام العرض بالعرض في شرح المواقف (٥/ ٣٣ ـ ٣٨)، وشرح المقاصد (٢/ ٢١ ـ ٢٣).

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٤) هو صالح قبّة. تقدمت ترجمته ص١٣ حاشية ٢.

(٥) هو بشر بن المعتمر. تقدمت ترجمته ص٦١ حاشية ٤.

ثم حدثت فيه الأعراض [فتجانست وتنوّعت واختلفت الأجزاء][١] فتركّب منها العالم عند حدوث الأعراض فيها.

فيقال لهم: هل كانت الهيولى في الأصل جوهراً واحداً أو جواهر؟ فإن قالوا كانت جوهراً واحداً، قيل: فكيف صارت بحدوث الأعراض فيه جواهر كثيرة وحدوث العرض في الشيء إنما يغير صفته ولا يزيد في عدده؟ وإن قالوا كانت الهيولى قبل حدوث الأعراض فيها جواهر وأشياء، قيل: الجواهر لا يخلو من اجتماع وافتراق وهما عرضان. وفي هذا بطلان قولهم بتعرّيها من الأعراض[٢]. [وقيل: أخبرونا كيف حدثت الأعراض في الهيولى؟ فإن زعموا أنّها حدثت فيها بنفسها، قيل: كيف يحدث الشيء بنفسه؟ وإن قالوا: حدثت فيها بقوة لها، أثبتوا في الهيولى قوة قبل حدوث الأعراض ونقضوا قولهم بتعري الهيولى عن الأعراض. فإن قالوا بصانع أحدث الأعراض في الهيولى، قيل: فاعل العرض بالجسم إنما يغير بالعرض صفة الجسم ولا يجعل الجسم الواحد جسمين، وقيل لهم: أيُّ العرضين أسبق إلى الهيولى، الاجتماعُ أو الافتراق؟ فإن زعموا أن الافتراق يسبق إليها وجب كونها قبل ذلك مجتمعة الأجزاء حتى تفترق بالافتراق؛ وفي هذا بطلان قولهم إن الهيولى لم تكن مجتمعة ولا مفترقة قبل حدوث الأعراض فيها. فإن استدلوا][٣].

و[إن] استدل أهل الهيولى على إثبات الهيولى بأن قالوا: لم نجد حادثاً حدث إلاّ من أصل له، ولم نجد في الشاهد[٤] فاعلاً فعل شيئاً إلاّ من شيء، كالخاتم المصوغ في[٥] الفضة أو الذهب والباب المصنوع من الخشب والثوب من القطن ونحو ذلك[٦].

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٢٥٤): «وهذا القول [أي قول أصحاب الهيولى] غاية في الاستحالة؛ لأن حلول العرض في الجوهر يغير صفته ولا يزيد في عدده، فلو كان هيولى العالم جوهراً واحداً لم يصر جواهر كثيرة بحلول الأعراض فيها.

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة. وقوله «فإن استدلّوا» يُستعاض عنها بقوله فيما يلي: «وإن استدل أهل الهيولى».

(٤) الشاهد عند أهل المناظرة: ما يدلّ على فساد الدليل للتخلف أو لاستلزامه المحال. انظر كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٤٧١).

(٥) كذا بالأصل؛ ولعل الصواب «من».

(٦) المثبتون للهيولى يحتجون على إثبات الهيولى بحجج خمس ذكرها الفخر الرازي في المطالب العالية (٦/ ١٢٤ ـ ١٢٦) وذكر الاعتراض عليها (٦/ ١٢٦ ـ ١٣٠) فتلراجَع. وليس من بينها الحجة التي ذكرها البغدادي هنا.

فيقال لهم: إن الصانعين في الشاهد لا يصنعون أجساماً وإنما أفعالهم أعراض، وكل عرض يحدث في الشاهد لا من أصل له.

[وقلنا للهاشمية(١) والكعبية(٢): إذا أجزتم تعرّي الجواهر من جميع الأعراض إلا من الألوان أو من الأكوان في الابتداء، وإن استحال تعرّيها منها بعد وجودها فيها، فبمَ ينفصلون من أصحاب الهيولى إذا قالوا إنها قبل حدوث الأعراض فيها كانت خالية من الأعراض وإن استحال تعريها منها بعد حدوث الأعراض فيها؟ وقيل للصالحي منهم: إذا صحّ عندك وجود الجوهر خالياً من الأعراض كلها، فما الذي يفسد به قول أصحاب الهيولى؟ وما الذي كان يكون دليلاً على حدوث الجوهر الواحد لو خلقه فيه(٣) تعالى منفرداً ولم يخلق فيه عرضاً؟ وهذا لا سبيل إلى الاستدلال عليه، وكل قول لا يصح معه الاستدلال على حدوث الأجسام وعلى حدوث الجواهر فهو فاسد].

فإذا ثبت لنا حدوث الأجسام وجب أن يكون حدوثها لا(٤) من أصل، كما أن حدوث الأعراض لا من أصل لها.

وقلنا للصالحي: إذا خرق(٥) تعري الجواهر من الأعراض فبمَ تنفصل من أهل الهيولى إذا ادّعوا من قدم الهيولى وزعموا أنها كانت في الأزل خالية من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها؟ وكل قول يلزمك عليه مقالة فاسدة فهو فاسد مثلها.

المسألة الحادية عشرة من الأصل الثاني
في تحقيق حدوث الأجسام

والخلاف في حدوث الأجسام مع فرق:

إحداها: الدهرية المعروفة بالأزلية؛ لدعواها أن العالم كان في الأزل على هذه الصورة في أفلاكه وكواكبه وسائر أركانه، وأن الحيوانات متناسلة كما هي الآن كذلك.

---

(١) ويقال لهم أيضاً البهشمية، وهم أتباع أبي هاشم الجبائي.
(٢) هم أتباع عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي.
(٣) في هامش الأصل: «لعل الصحيح: لو خلقه الله تعالى».
(٤) في الأصل: «كما لا».
(٥) في هامش الأصل: «ويحتمل أن يكون: إذا أجزت».

والخلاف الثاني: مع أصحاب الهيولى، في قولهم هيولى العالم قديمة وأعراضها حادثة.

والخلاف الثالث: مع الثنوية، في قولهم بقدم النور والظلمة.

والخلاف الرابع: مع أهل الطبائع الذين قالوا بقدم الأرض والماء والنار والهواء.

والخلاف الخامس: مع مَن قال بقدم هذه الأربعة وبقدم الأفلاك معها.

وقال أهل الحق بحدوث جميع الأجسام والأعراض. ودليل ذلك: أنا قد دللنا قبل هذا(١) على حدوث الأعراض في الأجسام، ودللنا أيضاً على استحالة تعرِّي الأجسام من الأعراض الحادثة فيها؛ فإذا صحّ أن الأجسام لم تسبق الأعراضَ الحادثةَ وجب حدوثها لأن ما لم يسبق الحوادثَ كان محدَثاً كما أن ما لم يسبق حادثاً واحداً كان محدثاً. ولا معنى لاعتراضهم على هذه الأدلّة بأن الأجسام لم تسبق الألوان والأعراض ولا يجب كونها ألواناً ولا أعراضاً كذلك لم تسبق الحوادث ولا يجب كونها حوادث؛ لأنّا نقابل الجملة بالتفصيل، فإذا جاز أن لا يسبق لوناً واحداً وعرضاً واحداً ما لا يكون لوناً وعرضاً جاز أن لا يسبق الألوان والأعراض ما لا يكون لوناً ولا عرضاً، وكل ما لم يسبق حادثاً واحداً وجب كونه حادثاً كذلك ما لم يسبق الحوادث [وجب](٢) كونه حادثاً. [وقد دخل في حكم هذه الدلالة حكم النار والأرض والهواء والماء والأفلاك والكواكب وسائر الأجسام من حيوان ونبات؛ لأنها كلها أجسام غير سابقة الأعراض الحادثة فيها، فوجب حدوث جميعها كما بيَّنّاه](٣).

المسألة الثانية عشرة من الأصل الثاني
في بيان وقوف الأرض ونهايتها

اختلفوا في هذه المسألة [على مذاهب](٣)؛ فقال المسلمون وأهل الكتاب بوقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها. وبه قال

---

(١) في المسألة التاسعة من الأصل الثاني.

(٢) هذه اللفظة ساقطة من الأصل.

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

جماعة من الفلاسفة منهم أفلاطون[١] وأرسطاطاليس[٢] وبطلميوس[٣] وإقليدس[٤].
وزعم بعض السمنية أن الأرض تهوي أبداً بما عليها. وزعم قنادوس [وحكي عن ميلاوش[٥]][٦] أن الأرض يتحرك[٧] حركة دورية لكنها لا تزول عن مركزها. وحكى أرسطاطاليس في كتاب السماء والعالم[٨] عن قوم من الفلاسفة أن الفلك ساكن وأن الأرض هي التي تدور بما عليها من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة، وهذا عكس قول المنجمين إن الفلك يدور حول الأرض في كل يوم وليلة دورة واحدة.

واختلف القائلون بوقوفها في علة وقوفها؛ فقال أصحابنا: إن الله تعالى وقفها لا على جسم وليس الهواء المحيط بها حاملاً لها. وأجازوا وقوف كل جسم لا في مكان. (وزعمت القدرية النافية لنهاية العالم من تحت ومن الأطراف أن)[٩] علة وقوف الأرض أنه ليس تحتها خلاء ولا عن جانب منها خلاء. وزعم أرسطاطاليس أن علة وقوفها أنها تطلب مركزها الذي في وسطها. وزعم قوم من الفلاسفة أن علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [من وقوف[١٠] في الفلك][٦] قالوا: ولو وقف الفلك

---

(١) هو أفلاطون بن أرسطن، ويقال إن اسم أبيه أسطون تتلمذ على سقراط، وعنه أخذ أرسطاطاليس. عاش فيما يقال إحدى وثمانين سنة، وتوفي في السنة التي ولد فيها الإسكندر، وهي السنة الثالثة عشرة من ملك لاوخوس. انظر الفهرست (ص٤٠١).

(٢) أرسطاطاليس: معناه محبّ الحكمة، ويقال الفاضل الكامل، ويقال التام الفاضل. وهو المعلم الأول أرطاطاليس بن نيقوماخس بن ماخاون. تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر. توفي أرسطاطاليس وله ستّ وستون سنة في آخر أيام الإسكندر. انظر الفهرست (ص٤٠٢، ٤٠٣).

(٣) صاحب كتاب المجسطي. في أيام أدريانوس وأنطينوس، وفي زمانهما رصد الكواكب، ولأحدهما عمل كتاب المجسطي. ويقال إنه رصد النجوم قبله جماعة منهم أبرخس، وقيل إنه أستاذه وعنه أخذ. انظر الفهرست (ص٤٣٠).

(٤) هو إقليدس بن نوقطرس بن برنيقس، المظهر للهندسة المبرّز فيها. أقدم من أرشميدس وغيره، وهو من الفلاسفة الرياضيين. انظر الفهرست (ص٤٢٧).

(٥) في هامش الأصل: «وفي تاريخ الحكماء للقفطي: ميلاؤس».

(٦) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٧) كذا؛ ولعلها «تتحرك».

(٨) وهو أربع مقالات. نقل هذا الكتاب ابن البطريق وأصلحه حنين، ونقل أبو بشر متّى بعض المقالة الأولى، وشرح الإسكندر الأفروديسي من هذا الكتاب بعض المقالة الأولى. ولثامسطيوس شرح الكتاب كله، نقله أو أصلحه يحيى بن عدي. انظر الفهرست (ص٤٠٨).

(٩) ما بين قوسين نصّه في نسخة أخرى: «وزعمت الدهرية الذين زعموا أنه لا نهاية للأرض إلا من جهة الصفحة العليا منها أنّ».

(١٠) كذا في الأصل؛ ولعلها: «من عدم وقوف».

لسقط الأرض من وسط الفلك إلى الجانب الأسفل منه. وقال آخرون: علة وقوف الأرض جذبُ الفلك لها من كل جانب إلى نفسه. وقال آخرون: علة وقوفها دفعُ الفلك لها عن نفسه من كل جانب. وزعم ابن الراوندي[١] أن علة وقوفها أن تحت الأرض جسماً صعّاداً كالريح الصعّادة وهي منحدرة، فاعتدل الهاوي والصاعد في الجِرْم[٢] والقوة فلذلك وقفت فتوافقا. وزعم آخرون أن الأرض مركّبة من جسمين أحدهما منحدر والآخر مصعّد فاعتدلا فيها فلذلك وقفت.

ودليل بطلان قول مَن زعم أن الأرض تهوي أبداً وصول ما نُلقيه من اليد إلى الأرض، والخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في الانحدار ما لم يكن للأثقل منها وقوف؛ ولو كانت للأرض حركة دورية لأحسسنا بذلك كما نُحِسُّ بحركتها عند الزلزلة[٣]. ثم إنا لو جعلنا قطعة من الأرض على طبق لم تَدُر عليه، ولو رمينا بها في

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي: فيلسوف مجاهر بالإلحاد. من سكان بغداد. نسبته إلى «راوند» من قرى أصبهان. قال ابن خلكان: له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم. وقال ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة، طلبه السلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي (بالأهواز) وصنّف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن». وقال ابن حجر العسقلاني: ابن الراوندي، الزنديق الشهير، كان أولاً من متكلمي المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد، ويقال كان غاية في الذكاء. وقال ابن الجوزي: أبو الحسين الريوندي، الملحد الزنديق، وإنما ذكرته ليعرف قدر كفره فإنه معتمد الملاحدة والزنادقة. ثم قال: وكنت أسمع عنه بالعظائم، حتى رأيت ما لم يخطر على قلب أن يقوله عاقل. وذكر أنه وقعت له كتبه. ونقل عن الجبّائي أن ابن الريوندي (كما يسميه) وضع كتاباً في قدم العالم ونفى الصانع وتصحيح مذهب الدهر والرد على مذهب أهل التوحيد، وكتاباً في الطعن على محمد ﷺ. وقال أبو العلاء المعري (في رسالة الغفران): «سمعت مَن يخبر أن لابن الراوندي معاشر يخترصون له فضائل يشهد الخالق وأهل المعقول أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة، لا يحسب من الكرام البررة» وعرّفه ابن تغري بردي بالماجن المنسوب إلى الهزل والزندقة. وتناقل مترجموه أن له نحو ١١٤ كتاباً، منها «فضيحة المعتزلة» و«التاج» و«الزمرد» و«نعت الحكمة» و«قضيب الذهب» و«الدامغ» المتقدم ذكره، وأن كتبه التي ألّفها في الطعن على الشريعة اثنا عشر كتاباً. ولجماعة من العلماء ردود عليه، نُشر منها كتاب «الانتصار» لابن الخياط. وفي المؤرخين مَن يجزم بأنه عاش ٣٦ سنة «مع ما انتهى إليه من المخازي» كما في المنتظم لابن الجوزي. ومن فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه. مات سنة ٢٩٨هـ برحبة مالك بن طوق (بين الرقة وبغداد) وقيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد. انظر الأعلام للزركلي (١/ ٢٦٧، ٢٦٨).

(٢) الجرم (بكسر الجيم وسكون الراء): الجسد.

(٣) القول بثبوت الأرض ثبت عكسه يقيناً. والدافع له إلى هذا القول عدم معرفته بالقوانين الفيزيائية التي عُرفت في العصور المتأخرة مثل قانون الجاذبية وغيره.

الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها؛ فإذا كانت كل قطعة منها لا تدور فكيف دارت جملتها! وقول مَن جعل علةَ وقوفها نفيَ النهاية عنها من غير جهة الصفحة العليا منها باطل؛ لأن تناهيها من جهة دليل على تناهيها من سائر الجهات [ومَن سار[١] في قبلة الشرق كان ما خَلَّفَ وراءه من جهة المغرب في كل يوم أكثر مما خلفه قبل ذلك وما زاد على غيره فالمزيد[٢] عليه متناه في نفسه][٣]. ولو كانت علة وقوفها طلبها للمركز الذي في وسطها لوجب أن لو حفرنا بئراً على سَمْت[٤] ذلك المركز نافذة إلى الصفحة السفلى منها أن يقف الماء عند ذلك المركز لا على قرار منها وهذا محال عندهم.

ومَن زعم أن علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها. [فمَن سلّم لهم دوران الفلك حول الأرض! أو ما علموا من قولنا أن الفلك فوق الأرض كالطبق وأنه ليس تحت الأرض سماء وأن الفلك ساكن وأن الكواكب متحركة فيه؟ ولو سلمنا][٥] سلم له دوران الفلك حول الأرض والسمواتُ عند طباق[٦] فوق الأرض ساكنةٌ، وإنما يتحرك الكواكب فيها. ولو سلمنا لهم دوران الفلك حول الأرض والهواء لم يجب بذلك وقوف الأرض؛ لأن هذه العلة لو صحت لما صح دوران الطيور في الهواء فوق الأرض لأن الفلك يدور حولها كما يدور حول الأرض. ولو كان علة وقوفها جذب الفلك لها إلى نفسه من كل جانب لوجب إذا رمينا بقطعة من الأرض في الهواء أن يذهب إلى الفلك ولا يرجع إلى الأرض. ولو كان علة وقوفها ريح صعّادة تحتها كما قال ابن الراوندي لوجب أن لا ينحدر إلى الأرض ما يرمي به في الهواء عند هبوب[٧] الريح[٨]. ولو كانت الأرض مركبة من جزأين أحدهما منحدر والآخر مُصعد لوجب إذا رمينا بقطعة منها في الهواء أن يقف في الهواء لأنها مركبة من منحدر وصعاد.

[فلما لم يكن كذلك بطلت هذه العلة وسائر العلل التي حكيناها عن مخالفينا،

(١) في نسخة «كان» موضع «سار».
(٢) لعل الصواب «والمزيد» بالواو بدل الفاء.
(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٤) السمت: نقطة في السماء فوق رأس المشاهد (المعجم الوسيط: ص٤٤٧).
(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٦) في هامش الأصل: «عندنا طباق».
(٧) في هامش الأصل: «لعله: كما عند هبوب».
(٨) في نسخة: «الرياح» بدل «الريح».

وصحّ بما قلنا أن الأرض واقفة بقدرة الله تعالى وأنها متناهية من كل جهة كما بيَّنّاه][١) وإذا بطلت(٢) قول مخالفينا في هذه المسألة صحّ قولنا فيه.

المسألة الثالثة عشرة من الأصل الثاني
في وقوف السموات وأعدادها(٣)

زعم قوم من الفلكية أن الفلك قديم لا صانع له. وزعم آخرون أنه قديم وله صانع. وزعم قوم من الفلكية أنه من العناصر الأربعة وأن القول فيها كالقول في الأرض(٤) والماء والنار والهواء. وزعم آخرون منهم أنه طبيعة خامسة ليست فيها حرارة ولا برودة وليس هو بخفيف ولا ثقيل ولا يجوز عليه الزيادة والنقصان. ومنع أرسطاطاليس من طريان الفساد على الأفلاك وأجاز ذلك آخرون منهم، وزعم أكثرهم أن شكل الفلك كري. وزعم قوم أنه كنصف بيضة أو كنصف كرة. ومنهم مَن قال إنه كرة؛ زعموا أنه يتحرك من جهة المشرق إلى المغرب حركة دورية في كل يوم وليلة مرة واحدة وأن الكواكب التي فيه تتحرك من المغرب إلى المشرق على خلاف سَمْت حركة الفلك. وزعم أكثرهم أن أعداد الأفلاك تسعة منها سبعة للكواكب السبعة التي هي زُحَل والمشتري والمرِّيخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، وقالوا: إن أدناها إلينا فلك القمر وأبعدها فلك زحل، وفوق الأفلاك السبعة فلك البروج وفيها الكواكب الثابتة، وفوقه الفلك الأعظم الذي سموه مدبّر الكل. [وزعم آخرون منهم أن الأفلاك ثمانية وليس فوق فلك البروج فلك](٥).

وذهب المسلمون وأهل الكتاب إلى أن الأفلاك سبعة طباق بعضها فوق بعض، وقالوا إنها ساكنة وإنما يتحرك فيها الكواكب وهي كلها في السماء السفلى دون ما فوقها.

[ودليل حدوث الأفلاك في جملة دليل حدوث الأجسام والعلم بأعداد الأفلاك واقع من طريق الشرع لا مجال للحس فيه. ومَن زعم أن الأفلاك متحركة حركة

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٢) كذا؛ ولعل الصواب «بطل».
(٣) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٥٤، ٢٥٥).
(٤) يعني بالأرض هنا التراب أحد العناصر الأربعة.
(٥) زيادة في نسخة.

دورية أبطل كون العرش والملائكة فوق الأفلاك وبناه على كون الأفلاك كُرِيَّة ولا دليل معه على ذلك. ومَن زعم أن لكل كوكب من الكواكب فلكاً مخصوصاً استدل عليه بأن كل كوكبين عند اقترانهما يُرى الأسفل منهما دون الأعلى. وهذه العلة منتقضة بالشمس، فإن كل كوكب يقارن الشمس لا يرى عند مقارنته للشمس ولا عند محاذاته لها في النقطة الواحدة من برج واحد؛ ومع ذلك فقد زعموا أن بعض الكواكب تحتها وفي هذا نقض اعتلالهم. وإذا لم يسلم لهم كون الفلك كرة وقلنا إنه طبق مبسوط بطل دعواهم ووجوبَ حركته وإن كانت جائزة في العقل. وقد استقصينا في هذه المسألة وإشكالها في كتابنا الذي سميناه كتاب هيئة العالم[١]][٢] وقد دللنا على حدوث الأفلاك والكواكب بالدلالة على حدوث الأجسام كلها.

ومَن زعم أن الأفلاك متحركة حركة دورية أبطل كون العرش والملائكة فوق السموات وفيما بينها. ومَن زعم أن الكواكب السبعة في سبعة أفلاك[٣] استدل بأن الكواكب عند اقترانها يُرى الأسفل منها دون الأعلى. وهذه العلة منتقضة بالشمس فإنها إذا قارنت كوكباً أيَّها كان فهي المرئية دون ذلك الكوكب وإن كان المقارن لها عندهم تحت الشمس كالقمر والزهرة وعطارد.

المسألة الرابعة عشرة من الأصل الثاني
في إثبات نهاية العالم

وزعم القدرية[٤] أن الأرض لا نهاية لها من خمس جهات، وإنما لها نهاية من الوجه الذي تلاقي منه الهواء من فوق. وزعموا أيضاً أن السموات لا نهاية لها في الأقطار. وقد دللنا قبل هذا على نهاية الأرض ودليل نهاية السموات[٥] دوران الشمس والقمر والكواكب في كل دور لها إلى أن يعود كل واحد منها إلى مشرقه الذي منه سار؛ فإن [كان][٦] كل كوكب ينتهي إلى مشرقه بقطعه الفلك وجب بذلك تناهي

---

(١) لم أجد فيما بين يدَي من مصادر كتاباً بهذا العنوان لعبد القاهر البغدادي.

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة. وفي الأسطر التالية تكرار لبعض محتواه.

(٣) في الأصل: «وسبعة أفلاك».

(٤) في نسخة «الدهرية» بدل «القدرية».

(٥) في نسخة «السماء» بدل «السمٰوات».

(٦) زيادة في نسخة.

الفلك، وإن كانت الكواكب تُرى من الفلك في بعض أقطار الأرض وتدور تحت الأرض إلى أن يرجع إلى مشرقه ثبت بذلك كون الأرض متناهية؛ ولأن الماء والهواء اللذين هما بين الأرض والفلك متناهيان من كل جهة، وإذا تناهى ركنان من العالم من كل جهة فكذلك سائر أركانه متناهية من كل جهة.

المسألة الخامسة عشرة من الأصل الثاني
في إجازة الفناء على العالم

واختلفوا في هذه المسألة؛ فمَن قال بقدم الأجسام أحال عدمها، وكل مَن قال بحدوثها أجاز الفناء عليها إلا الجاحظ فإنه أحال عدم الأجسام.

والذين أجازوا فناءها اختلفوا في كيفية فنائها[١]؛ فقال شيخنا أبو الحسن الأشعري: إن الله عزّ وجل إذا أراد فناء جسم لم يخلق البقاء فيه. وقال بعض أصحابنا[٢] وهو القاضي أبو بكر ابن الطيب[٣]: (إن الله عزّ وجل يُفْني الجسم[٤] بقطع الأكوان عنه، فإذا لم يخلق في الجسم لوناً ولا كوناً فني ذلك الجسم)[٥]. وزعم القلانسي من أصحابنا أن الله تعالى يخلق في الجسم فناء يفنى [به] في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه. وزعم الجبائي وابنه أن الله تعالى يخلق فناء لا في محل فيفني به جمع الأجسام، وزعم أن الله ليس بقادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها.

وقول الجاحظ كفر عند سلف الأمة؛ لأنه أحال أن يَبْقى الإلَهُ سبحانه فرداً كما كان في الأزل فرداً. ودليل فساد قول القلانسي أن الجسم إذا لم يفنَ بالفناء في حال حدوثه فكيف يفنى به في الثاني من حال حدوثه؟ وقول الجبائي وابنه صريح في الكفر؛ لأنهما وصفا الله تعالى بالقدرة على فناء[٦] كل لا يقدر على فناء[٦] بعضه. والحمد لله على العصمة من كل بدعة.

---

(١) في الأصل «فناءها» والصواب كما كتبناها.

(٢) في نسخة: «أصحابه» بدل «أصحابنا».

(٣) هو الباقلاّني؛ وقد تقدمت ترجمته ص٦٥ حاشية ٢.

(٤) في الأصل: «نفي الجسم» خطأ.

(٥) ما بين قوسين موضعه في نسخة: «إن الأجسام لا تعرى عن الأكوان والألوان، فإذا أراد الله إفناء جسم قطع عنه الأكوان والألوان، وإذا لم يخلق في الجسم الكون واللون صار معدوماً».

(٦) الصحيح «إفناء» في الموضعين.

الأصل الثالث من أصول هذا الكتاب
في معرفة صانع العالم ومعرفة نعوته الذاتية

وفي هذا الأصل أيضاً خمس عشرة مسألة هذه ترجمتها:

مسألة في أن الحوادث لا بد لها من محدث.

مسألة [في] أن صانعها صنعها لا من شيء.

مسألة في أن الصانع قديم.

مسألة في أنه قائم بنفسه.

مسألة في نفي الحدّ والنهاية عنه.

مسألة في إحالة الأجزاء والأبعاض عليه.

مسألة في إحالة كونه في مكان دون مكان.

مسألة في إحالة وصفه بالألوان والطعوم.

مسألة في إحالة الآفات عليه.

مسألة في إحالة العدم عليه.

مسألة في إحالة الحجر عليه فيما يخلق.

مسألة في غناه عن خلقه وعن اجترار نفع إلى نفسه.

مسألة في كونه خالقاً لأنواع الحوادث.

مسألة في أنه هو المفني لما يَفْنَى.

مسألة في بيان أوصافه الذاتية.

وسنذكر في كل واحد من هذه المسائل مقتضاها إن شاء الله تعالى.

المسألة الأولى من الأصل الثالث
في أن الحوادث لا بد لها من محدث[1]

وزعم قوم من الكفرة الدهرية: أن كل حادث يحدث في نفسه لا من صانع، وادَّعوا ذلك في الثمار الخارجة من الأشجار؛ وقد أقرُّوا بحدوثها وأنكروا محدِثَها وأنكروا الأعراض.

وفرقة [منهم] قالت بحدوث الأثمار لا من صانع وأثبتوا للأعراض فاعلاً. ومَن قال من الدهرية بأن الطبع هو الفاعل ولم يصف الطبع بصفة الصانع الحي القادر العالم فهو أيضاً من جملة منكري الصانع.

والدليل على أن الحادث لا بد له من مُحدث أنه يحدث في وقت ويحدث ما هو من جنسه في وقت آخر، فلو كان حدوثه في وقته لاختصاصه لوجب أن يحدث في وقته كل ما هو من جنسه، وإذا بطل اختصاصه بوقته لأجل الوقت صحّ أن اختصاصه به لأجل مخصص خصصه به لولا تخصيصه إياه به لم يكن حدوثه في وقته أولى من حدوثه قبل ذلك أو بعده؛ ولأنه إذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب ونسج لا من ناسج وبناءٍ لا من بانٍ كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث.

[فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون محدثه الطبع؟ قيل: إن الطبع المضاف إليه الفعل لو أريد به فاعل حي قادر عالم فهو الصانع الذي أثبتناه، وإن أريد به ما ليس بحيٍّ ولا موجود أصلاً فما ليس بموجود لا يكون فاعلاً. فإن قيل: لمَ لا يكون فاعله طبعاً موجوداً إلا أنه ليس بحي؟ قيل: إن الموجود الذي ليس بحي إن كان قائماً

---

(١) انظر الفصل الثامن عشر من الجزء الأول من المطالب العالية من العلم الإلهي تحت عنوان: «في إثبات العلم بوجود الإله تعالى بناءً على التمسك بحدوث الذوات» (١/١١٧ ـ ١٢٠) حيث قال الفخر الرازي: «اعلم أن جمهور المتكلمين لا يعوّلون إلا على هذا الطريق؛ وذلك لأنهم يقيمون الدلالة على كون الأجسام محدثة، وحينئذ يقولون: كل جسم محدث، وكل محدث فله علّة وصانع؛ ينتج أن كل جسم فله فاعل وصانع. ثم هذا الدليل إنما يتمّ إذا قلنا: وذلك الفاعل إن كان محدثاً لزم التسلسل أو الدور، وإن كان قديماً فهو واجب الوجوب لذاته، وهو المطلوب».

بنفسه فهو جسم أو جوهر، وقد دللنا على حدوث الجواهر والأجسام وافتقارهما إلى صانع؛ وإن كان غير قائم بنفسه فهو عَرَض ولا يصح كون العرض فاعلاً. فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون الحادث أحدث نفسه؟ قيل: لأنه يستحيل من المعدوم إحداث نفسه لاستحالة كون المعدوم فاعلاً، وإذا حدث فحدوثه يُغنيه عن إحداث نفسه، فبطل إحداث نفسه وصحّ أن مُحْدِثه غيره][1].

المسألة الثانية من الأصل الثالث
في أن صانع الحوادث أحدثها لا من شيء

ذهب الموحدون إلى أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداءً لا من شيء. وقالوا لم يكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا عوارض[2]. وبعد أن أحدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة إلى صورة وإخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين في الصورة، كإخراجه البغل من بين الفرس والحمار والسِّمْع[3] والعسبان[4] بين الذيب والضَّبع ونحو ذلك.

وفي هذه الجملة خلاف من وجوه:

أحدها: مع قوم من أصحاب الهيولى أثبتوا الصانع ولكنهم زعموا أن الصانع صنع هذا العالم من هيولى قديمة [وقالوا: لم نرَ صانعاً صنع شيئاً لا من أصل؛ فإن الصانع يصنع الخاتم من الفضة أو الذهب أو أصل آخر، والنجار يصنع الباب من خشب ونحو ذلك][5].

والخلاف الثاني: مع قوم زعموا أن الصانع ركّب المركبات من الطبائع الأربع وعناصرها التي هي الأرض والماء والنار والهواء، وقالوا بقدم هذه الأربع.

والخلاف الثالث: مع المعتزلة الذين قالوا إن الحوادث كانت قبل حدوثها أشياء وأعياناً، وزعموا أن السواد كان في حال عدمه سواداً، وأثبتوا للمعدوم في حال عدمه

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في نسخة «أعراضاً» وهي أصحّ؛ لأنها جمع عَرَض.

(٣) راجع الحاشية ٢ صفحة ٥٨.

(٤) تقدّم في الصفحة ٥٨: «العسّان»؛ وانظر الحاشية ٣ من ص٥٨.

(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.

كلَّ اسم يستحق الموجودُ لنفسه أو لجنسه. ومنهم مَن أثبت الجسم في حال عدمه جسماً. وقد دللنا قبل هذا على حدوث الأرض والماء والنار والهواء، ووجب من ذلك أن صانع هذه الأربع غيرها، وأبطلنا قول أصحاب الهيولى أيضاً من قبل.

فأما قول المعتزلة بأن المعدوم شيء وقول مَن قال بأن السواد في حال عدمه سواد والجوهر في حال عدمه جوهر؛ فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض لأنهم قد أثبتوا لهما في الأزل كل صفة نفسية. والوجود ليس بمعنى زائد على النفس؛ لأن المحدث لا يكون محدثاً لمعنى غير نفسه، فإذا لم يزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراضاً وجب أن يكون في الأزل موجودة لأن وجودها ليس بأكثر من ذواتها. وقد قال المسلمون: خلق الله عزّ وجل الشيء لا من شيء. وقالت المعتزلة: إنه خلق الشيء من شيء، فأضمروا قِدَم الأشياء لقولهم بما يؤدي إليه [كأنهم أضمروا قدم العالم ولم يجسروا على إظهاره فقالوا بما يؤدي إليه][(١)].

المسألة الثالثة من الأصل الثالث
في أن الصانع قديم[(٢)]

أجمع الموحدون على أن الصانع للعالم قديم، وخالفهم في ذلك فرق:

إحداها: المجوس[(٣)]؛ فإنهم قالوا: للعالم صانعان أحدهما إلّهٌ قديم والثاني شيطان حادث من فكرة الإلّه القديم، وزعموا أن صانع الشرور حادث.

والفرقة الثانية: حلولية الرافضة[(٤)]؛ فإنهم وإن قالوا بأن الإلّه قديم، فقد زعموا أن روح الإلّه انتقلت إلى الأئمة وزعموا أن الإمام بعد حلول روح الإلّه فيه يصير صانعاً وإلّهاً وهو حادث بنفسه.

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٥٦) والمطالب العالية من العلم الإلهي (٣/ ١٣٥، ١٣٦).

(٣) انظر آراء المجوس وأصحاب الاثنين والمانوية وسائر فرقهم في الملل والنحل للشهرستاني (ص٢٥٧ ـ ٢٦١). وانظر أيضاً الفهرست للنديم (المقالة التاسعة: وصف مذاهب الحرنانية الكلدانيين المعروفين بالصابئة ومذاهب الثنوية).

(٤) انظر مختلف مذاهب الرافضة في الفرق بين الفرق وفي الملل والنحل.

والفرقة الثالثة: حائِطِيَّةٌ[(١)] من المعتزلة من أصحاب أحمد بن حائط[(٢)] زعموا أن للعالم صانعين أحدهما الإلّه القديم والآخر المسيح، وهو محدث خلقه الله أوّلاً ثم فوّض إليه تدبير العالم، وهو الذي يحاسب الخلق في الآخرة [وإنما سمي مسيحاً لأنه يذرع جسد الإنسان][(٣)].

والكلام على المجوس يأتي في باب توحيد الصانع.

وقول الحلولية باطل؛ لأنا قد دللنا على أن الإلّه ليس من جنس الجواهر والأعراض؛ ولأنه قد ثبت عندنا أنه حيّ بلا روح فيستحيل وصفه بانتقال روح منه إلى غيره، ولو كان الصانع محدَثاً لافتقر إلى محدِث له، ولو كان محدِثه أيضاً محدَثاً لافتقر إلى محدِث ثالث، وهذا يتسلسل لا إلى نهاية، وهو محال وما أدّى إلى محال فهو محال. [وصح باستحالة ذلك وجوب كون الصانع قديماً][(٣)].

---

(١) كذا في الأصل. وفي الملل والنحل (ص٥٣): «الحابطية»، وفي الفرق بين الفرق (ص٢٠٨): «الخابطية». وقال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٢٠٨، ٢٠٩): هؤلاء [يعني الخابطية] أتباع أحمد بن خابط القَدَري وكان من أصحاب النَّظّام في الاعتزال، وقد ذكرنا قوله في التناسخ قبل هذا، ونذكر في هذا الفصل ضلالاته في توحيد الصانع. وذلك أن ابن خابط، وفضلاً الحدثي زعما أن للخلق رَبَّيْن وخالقين، أحدهما قديمٌ، وهو الله سبحانه، والآخر مخلوق، وهو عيسى ابن مريم، وزعما أن المسيح ابنُ الله على معنىً دون الولادة، وزعما أيضاً أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وهو الذي عناه الله بقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ وهو الذي يأتي ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾. وهو الذي خلق آدم على صورة نفسه، وذلك تأويلُ ما روى أن الله تعالى خلق آدم على صورته، وزعم أنه هو الذي عناه النبي ﷺ بقوله: «تَرَوْنَ رَبَّكم كما تَرَوْنَ القَمَرَ ليلَةَ البَدْرِ» وهو الذي عناه بقوله: «إنَّ الله تعالَى خلَقَ العَقْلَ فقالَ له: أقْبِل، فأقْبَلَ، وقال له: أدْبِرْ فأدْبَرَ، فقال: ما خَلَقْتُ خَلْقاً أكرَمَ مِنْكَ، وبِكَ أعْطي وَبِكَ آخُذُ» وقالا: إن المسيح تَدَرَّع جسداً، وكان قبل التدرُّع عَقلاً. قال عبد القاهر: قد شاركَ هذان الكافران الثَّنَوِيَّةَ والمجوسَ في دعوى خالِقَيْنِ، وقولهما شر من قولهم؛ لأن الثنوية والمجوس أضافُوا اختراع جميع الخيرات إلى الله تعالى، وإنما أضافوا فعلَ الشرور إلى الظُّلمة وإلى الشيطان، وأضاف ابن خابط وفَضْلٌ الحدَثي فعل الخيرات كلها إلى عيسى ابن مريم، وأضافا إليه محاسبة الخلق في الآخرة، والعجب في قولهما إن عيسى خلق جَدَّه آدم عليه السلام، فيا عجباً من فَرْع يخلق أصله، ومَنْ عدَّ هذين الضالين من فرق الإسلام كمَن عدَّ النصارى من فرق الإسلام. انتهى. وانظر أيضاً بتفصيل أكبر الملل والنحل للشهرستاني (ص٥٣ ـ ٥٦).

(٢) كذا بالأصل. وراجع الحاشية السابقة.

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

المسألة الرابعة من الأصل الثالث
في قيام الصانع بنفسه

ودليل هذه المسألة أنه لو لم يقم بنفسه لافتقر إلى محل وكان محله بكونه صانعاً أولى منه، وإذا صحّ وجود الصانع وبطل افتقاره إلى محل صَحَّ أنه قائم بنفسه.

المسألة الخامسة من الأصل الثالث
في نفي الحد والنهاية عن الصانع

وهذه المسألة مع فرق:

منها الهشامية[١] من غلاة الروافض الذين زعموا أن معبودهم سبعة أشبار بشبر نفسه[٢]، ومنهم مَن قال إنّ الجَبَل أعظم منه[٣] كما حكي عن هشام بن الحكم[٤].

والخلاف الثاني مع الكرّامية[٥] الذين زعموا أن له حدًّا واحداً من جهة السفل ومنها يلاقي العرش[٦].

---

(١) الهشامية فرقتان: فرقة تنسب إلى هشام بن الحكم الرافضي، والفرقة الثانية تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقي؛ وكلا الفرقتين تقول بالتجسيم والتشبيه. انظر الفرق بين الفرق (ص٤٣، ٤٤) والملل والنحل (ص١٨٧) وما بعدها.

(٢) هذا قول هشام بن الحكم. قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٤٤): «كأنه قاسه على الإنسان؛ لأن كل إنسان في الغالب من العادة سبعة أشبار بشبر نفسه».

(٣) ذكر أبو الهذيل العلاف في بعض كتبه أنه لقي هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس، فسأله أيهما أكبر معبوده أم هذا الجبل؟ قال: فأشار إلى أن الجبل يوفي عليه تعالى وأن الجبل أعظم منه. انظر المرجع السابق.

(٤) هو هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، أبو محمد: متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته. ولد بالكوفة، ونشأ بواسط. وسكن بغداد. وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي، فكان القيِّم بمجالس كلامه ونظره. وصنّف كتباً، منها «الإمامة» و«القدر» و«الشيخ والغلام» و«الدلالات على حدوث الأشياء» و«الرد على المعتزلة في طلحة والزبير» و«الرد على الزنادقة» و«الرد على مَن قال بإمامة المفضول» و«الرد على هشام الجواليقي» و«الرد على شيطان الطاق». وكان حاضر الجواب، سئل عن معاوية: أشهد بدراً؟ فقال: نعم، من ذاك الجانب! ولما حدثت نكبة البرامكة استتر. وتوفي على أثرها بالكوفة نحو سنة ١٩٠هـ. ويقال: عاش إلى خلافة المأمون. انظر الأعلام للزركلي (٨/ ٨٥).

(٥) راجع الحاشية ٣ صفحة ١٣.

(٦) وزعموا أنه لا نهاية له من خمس جهات سواها، كما قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٢٥٦).

والخلاف الثالث مع مَن زعم من مشبهة الرافضة[١] أنه على مقدار مساحة العرش لا يفضل من أحدهما عن الآخر شيء.

فقلنا لهم: لو كان الإلّه مقدَّراً بحدٍّ ونهاية لم يَخْلُ من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير فيكون كالجزء الذي لا يتجزّأ، أو يختص ببعض المقادير فيتعارض فيه المقادير فلا يكون بعضها أولى من بعض إلا بمخصص خصّه ببعضها؛ وإذا بطل هذان الوجهان صحّ أنه بلا حد ولا نهاية. وقول مَن أثبت له حدًّا من جهة السفل وحدها[٢] كقول الثنوية بتناهي النور من الجهة التي يلاقي الظلام منها، وكفى بهذا خزياً.

المسألة السادسة من الأصل الثالث
في إحالة الأبعاض على الصانع

والخلاف في هذا مع فرق:

منها البيانية[٣] من الرافضة زعموا أن معبودهم رجل من نور وأعضاؤه كأعضاء

---

(١) المشبهة من الروافض هم: السَّبَئِيّة الذين سمُّوا عليًّا إلهَ، وشبّهوه بذات الإله. ولما أحرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذِّب بها إلا الله. والبيانية أتباع بَيَان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه، وأنه يفنى كله إلا وجهه. والمغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العِجْلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء، وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء. والمنصورية أتباع أبي منصور العجلي الذي شبَّه نفسه بربه، وزعم أنه صعد إلى السماء، وزعم أيضاً أن الله مسح يده على رأسه، وقال له: يا بُنيَّ بلِّغ عني. والخطابية الذين قالوا بإلْهية الأئمة وبإلهية أبي الخطاب الأسدي. والذين قالوا بإلهية عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر. والحُلولية الذين قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة وعبدوا الأئمة لأجل ذلك. والحلولية الحلمانية المنسوبة إلى أبي حلمان الدمشقي الذي زعم أن الإله يحل في كل صورة حسنة، وكان يسجد لكل صورة حسنة. والمقنعية المبيضة بما وراء نهر جَيْحُون في دعواهم أن المُقَنَّع كان إلْهاً، وأنه مصوَّر في كل زمان بصورة مخصوصة. والعذافرة الذين قالوا بإلْهية ابن أبي العذافر المقتول ببغداد. انظر الفرق بين الفرق (ص١٧٠، ١٧١).

(٢) وهذه مقالة الكرّامية.

(٣) البيانية: هم أتباع بيان بن سمعان النهدي، قالوا بانتقال الإمامة من أبي هاشم إليه وهو من الغلاة القائلين بإلهية أمير المؤمنين علي عليه السلام، قال حل في علي جزء إلهي، واتحد بجسده فيه، كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم، وصحّ الخبر، وبه كان يحارب الكفار، وله النصرة والظفر، وبه قلع باب خيبر، وعن هذا قال: «والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن بقوة ملكوتية بنور بها مضيئة» فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة، والنور الإلهي كالنور في المصباح، قال: وربما يظهر علي في بعض الأزمان، وقال =

الرجل، وزعموا أيضاً أن أعضاءه(1) كلها تفنى إلا وجهه، واستدلُّوا بقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧].

والخلاف الثاني مع المغيرية من الرافضة. وهم أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي(2) الذي زعم أن أعضاء معبوده على صورة حروف الهجاء، وزعم أيضاً أن الله تعالى كتب بإصْبعه على كفه أعمال عباده من طاعة ومعصية ونظر فيها فغضب من معاصيهم فعرق فاجتمع من عرقه بحران أحدهما عذب نيّر خلق منه المؤمنين والآخر

= في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] أراد به عليًّا فهو الذي يأتي في ظلل الغمام، والرعد صوته، والبرق تبسُّمه، ثم ادعى بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ، ولذلك استحق أن يكون إماماً وخليفة، وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم سجود الملائكة، وزعم أن معبوده على صورة إنسان عضواً فعضواً، جزءاً، وقال: يهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] ومع هذا الخزي الفاحش كتب إلى محمد بن علي بن الحسين الباقر ودعاه إلى نفسه، وفي كتابه أسلم تسلم وترتق في سلم، فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة، فأمر الباقر أن يأكل الرسول قرطاسه الذي جاء به، فأكله فمات في الحال، وكان اسم الرسول عمر بن أبي عفيف الأزدي وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان ودانوا بمذهبه فقتله خالد بن عبد الله القسري على ذلك. انظر الملل والنحل للشهرستاني (ص١٥١، ١٥٢).

(1) كُتبت بالأصل «أعضائه» وصواب كتابتها كما أثبت.

(2) هكذا أيضاً في الفرق بين الفرق (ص١٨١): «العجلي». وفي الملل والنحل (ص١٨٠) ولسان الميزان (٦/ ٧٥) والأعلام للزركلي (٧/ ٢٧٦) وغيرها من المراجع كميزان الاعتدال (٣/ ١٩١) والطبري (٨/ ٢٤٠) وتاريخ الإسلام للذهبي (١٥) والمحبر (٤٨٣): «البجلي». وترجم له الزركلي في الأعلام (٧/ ٢٧٦، ٢٧٧) فقال: المغيرة بن سعيد البجلي الكوفي، أبو عبد الله: دجال مبتدع، من أهل الكوفة. يقال له الوصّاف. قالوا إنه جمع بين الإلحاد والتنجيم. وكان مجسماً يزعم أن الله تعالى «على صورة رجل، على رأسه تاج، وأعضاؤه على عدد حروف الهجاء!» ويقول بتأليه عليّ وتكفير أبي بكر وعمر وسائر الصحابة إلا مَن ثبت مع علي. ويزعم أنه هو، أو عليّ (في رواية الذهبي) لو أراد أن يحيي عاداً وثموداً لفعل! ومن أقواله أن الأنبياء لم يختلفوا في شيء من الشرائع. ومن خيالاته، فيما يقال، وترهاته «أن الله تعالى لما أراد أن يخلق الخلق تكلم باسمه الأعظم، فطار فوقع على تاجه، ثم كتب بإصبعه على كفه أعمال عباده من المعاصي والطاعات، فلما رأى المعاصي ارفضّ عرقاً فاجتمع من عرقه بحران أحدهما ملح والآخر عذب، ثم نظر إلى البحر فرأى ظله فذهب ليأخذه فطار، فأدركه، فقلع عينَي ذلك الظل ومحقه، فخلق من عينيه الشمس وسماءً أخرى، وخلق من البحر الملح الكفار ومن البحر العذب المؤمنين!!» وكان يقول بتحريم ماء الفرات وكل نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة. وخرج بالكوفة، في إمارة خالد بن عبد الله القسري، داعياً لمحمد بن عبد الله بن الحسن، وكان يقول: هو المهدي. وظفر به خالد، فصلبه سنة ١١٩هـ، وأحرق بالنار خمسة من أتباعه وهم يسمون «المغيرية».

مالح مظلم خلق منه الكفرة، ثم اطلع في البحر فرأى ظلَّ نفسه فانتزع عينَيْ ظِلّه وخلق منهما الشمس والقمر وأفنى باقي ظلّه وقال: لا ينبغي أن يكون معي إلّه غيري، وزعم أيضاً أن الله تعالى تكلم باسمه الأعظم فطار وصار تاجاً على رأسه، وزعم أن ذلك تأويل قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١].

والخلاف الثالث مع داود الجواربي[١] الذي أضاف إلى معبوده جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية[٢]. ومثله الخلاف مع هشام بن سالم الجواليقي[٣] الرافضي الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان غير أن نصفه الأعلى مُجَوَّفٌ ونصفه الأسفل مُصْمَتٌ[٤] وزعم أن له شَعَراً أسود هو نور أسود.

وقال هؤلاء: شبّهناه بصورة الإنسان لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين: ٤]، وقالوا: أحسن تقويم، ما كان على صورة الإلّه. واستدلُّوا أيضاً بقول النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»[٥]، واستدلُّوا على إثبات

---

(١) داود الجواربي رأس الرافضة والتجسيم. قال يزيد بن هارون: الجواربي والمريسي كافران، وإنما داود عبر جسر واسط فانقطع الجسر فغرق من مكان عليه فخرج شيطان وقال: أنا داود الجواربي. وقد أخذ داود عن هشام الجواليقي وأخذ قوله إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية. انظر لسان الميزان (٢/ ٤٢٧).

(٢) وقال داود الجواربي: إن معبودهم جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء. وحكي عنه أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء وله شعر قطط. انظر الملل والنحل (ص٩٣، ٩٤).

(٣) هشام بن سالم الجواليقي الجعفي العلاف مولى بشر بن مروان. كنيته أبو محمد وأبو الحكم، وكان من سبي الجوزجان. روى عن الإمامين أبي عبد الله وأبي الحسن. وهو ممن يقول بالبداء، وهو أن الله يخير أن يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله، وممن يقول بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة. انظر فهرست الطوسي (ص٢٧٤، ١٧٥) والانتصار (ص٦).

(٤) قوله هذا أخذه عنه داود الجواربي. راجع الحاشية قبل السابقة. والمصمت: الجامد لا جوف له كالحجر.

(٥) جزء من حديث، رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب (بدء السلام) حديث (٦٢٢٧) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِراعاً، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: ٱذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَىٰ أُولٰئِكَ النَّفَرِ مِنَ المَلائِكَةِ جُلُوسٌ فَٱسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ، فَإِنَّها تَحِيَّتُكَ وتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ: السَّلامُ عَلَيْكُمْ فَقالُوا: السَّلامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، فَزادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلىٰ صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَل الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الآنَ». ورواه أيضاً مسلم في البرّ والصلة حديث (١١٥) وفي الجنة وصفة نعيمها وأهلها حديث (٢٨).

الأعضاء له بقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] و﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[(١)] [صٓ: ٧٥]. وفي الحديث: «يَضَعُ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ في النَّارِ»[(٢)]، ورُوِي: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن»[(٣)].

ودليلنا على أن الله واحد في ذاته ليس بذي أجزاء وأبعاض أنه قد صحّ أنه حيّ قادر عالم مريد، فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يَخْلُ من أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة، أو يكون هذه الصفات في بعض أجزائه؛ فإن كان في كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حيًّا قادراً عالماً مريداً بانفراده، ولو كان كذلك لصحّ وقوع الخلاف بين أعضائه حتى يريد بعضه شيئاً وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه [فتتمانع أعضاؤه][(٤)]. وإن كانت تلك الصفات في بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية من أعضائه، فكان يكون بعضه حيًّا قادراً عالماً مريداً وبعضه ميتاً وعاجزاً وجاهلاً ساهياً، ولم يكن الحي منها بالحياة أولى من غيره إلا بمخصص خصّه بها، وهذا يقتضي افتقار الصانع إلى صانع سواه؛ وهذا محال فما يؤدي إليه مثله.

وإذا قالت البيانية إن معبودهم يفنى كله إلا وجهه، فما يؤمنهم من فناء وجهه إن جاز الفناء على بعضه؟ وأما قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين: ٤] فليس «التقويم» في هذه الآية مضافة إلى الله عزّ وجل، وإنما معناه أنه ليس فيما خلق

---

(١) أول الآية: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾.

(٢) جزء من حديث رواه البخاري في تفسير سورة قٓ، باب ١ (حديث ٤٨٤٨ و٤٨٤٩ و٤٨٥٠)، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها (حديث ٣٥ و٣٦) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «تَحَاجَّتِ النَّارُ وَالْجَنَّةُ. فَقَالَتِ النَّارُ: أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ. وَقَالَتِ الْجَنَّةُ: فَمَا لِي لاَ يَدْخُلُنِي إِلاَّ ضُعَفَاءُ النَّاسِ وسَقَطُهُمْ وعَجَزُهُمْ. فَقَالَ اللَّهُ لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي، أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي. وَقَالَ لِلنَّارِ: أَنْتِ عَذَابِي، أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي. وَلِكُلٍّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمْ مِلْؤهَا. فَأَمَّا النَّارُ فَلاَ تَمْتَلِىءُ. فَيَضَعُ قَدَمَهُ عَلَيْهَا. فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ. فَهُنَالِكَ تَمْتَلِىءُ. ويُزْوَىٰ بَعْضُهَا إِلَىٰ بَعْضٍ». واللفظ لمسلم. ورواه مسلم أيضاً من حديث أبي سعيد الخدري (رقم ٢٨٤٧) ومن حديث أنس بن مالك (رقم ٢٨٤٨) مختصراً بلفظ: «لاَ تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَّىٰ يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعِزَّةِ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ قَدَمَهُ. فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ، وَعِزَّتِكَ. وَيُزْوَىٰ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ».

(٣) جزء من حديث رواه أحمد في المسند (٢/ ١٧٣) بلفظ: «قلب ابن آدم على أصبعين من أصابع الجبار». ورواه الترمذي في الدعوات باب ٨٩، بلفظ «ليس آدميّ إلا وقلبه بين أصبعين من أصابع الله». وله ألفاظ أخرى كثيرة.

(٤) ما بين حاصرتين في نسخة.

الله عزّ وجل أحسن صورةً وتقويماً من الإنسان. ومعنى قول النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته» هو أنه خلقه حين خلقه على الصورة التي كان عليها في الدنيا، لم ينقله في الأصلاب والأرحام على اختلاف الأحوال من نطفة إلى علقة ومضغة وجنين كما فعل ذلك بنسله، ولم يُشَوِّهْ خلقه عند إخراجه من الجنة كما فعل بالحيَّة حين أخرجها من الجنة فشوّه صورتها بأن مسخ قوائمها حتى مشت على بطنها وشقّ أسنانها وسوَّد لسانها أيضاً، ولم يُشَوِّه شيئاً من صورة آدم عليه السلام. فذلك معنى قوله: خلقه على صورته، والكناية راجعة إلى آدم عليه السلام[1]. وأما قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ فمعناه: ويبقى ربك؛ لأنه قال عقيبه: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] وهذا نعت الوجه، فلو كان الوجه مضافاً إليه لقال: «ذي الجلال» خفضاً بالإضافة. وأما الجبار الذي يضع قدمه في النار فهو الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَٱسْتَفْتَحُوا۟ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝١٥ مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ۝١٦﴾[2] [إبراهيم: ١٥، ١٦]. والاِصْبع المذكورة في الخبر بمعنى، النعمة وقلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء. واليد المضافة إلى الله تعالى صفة له خاصة وقدرة له بها فعله. والحمد لله على العصمة من التشبيه والتعطيل.

المسألة السابعة من الأصل الثالث
في إحالة كون الإلٓه في مكان دون مكان

والخلاف في هذه المسألة مع فرق:

أحدها: مع قوم زعموا أن الإلٓه في مكان مخصوص متمكن فيه (وهذا قول الكرَّامية والهشامية من الروافض، وزعموا جميعاً أنه ملاقٍ لعرشه من فوقه على وجه لا يكون بينهما واسطة إلاّ بأن يحط العرش إلى أسفل حتى يسع بينهما شيء غيرهما)[3].

---

(١) راجع تعليق الحافظ ابن حجر على هذا الحديث صفحة ٣٨ حاشية ٢.

(٢) تمام الآيتين ١٥ و١٦ من سورة إبراهيم: ﴿وَٱسْتَفْتَحُوا۟ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝١٥ مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ۝١٦﴾.

(٣) ما بين القوسين بدله في نسخة النصّ التالي: «مماسٌ له كما ذهب إليه الهشامية من الروافض والكرّامية في دعواهم أنه مماسّ للعرش من فوق العرش. ومن الكرّامية مَن يقول: لا أقول إنه مماس بعرشه لكن أقول إنه ملاق للعرش على وجه لا يصح أن يكون بينهما واسطة إلا بأن ينزل العرش إلى أسفل بحيث يصح أن يتحصل بينهما جسم متوسط».

والخلاف الثاني: مع الحلولية[١] الذين زعموا أن الإلّه يدخل في الصورة الحسنة، وربما سجد الواحد منهم للصورة الحسنة إذا رآها فوهم أنه فيها.

والخلاف الثالث: مع المعتزلة في قولهم[٢]: إن الله في كل مكان (على معنى أنه عالم بما في كل مكان مدبر)[٣].

ودليلنا على أنه ليس في مكان بمعنى المماسة قيامُ الدلالة على أنه ليس بجوهر ولا جسم ولا ذي حدّ ونهاية، والمماسةُ لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود. وقد دللنا قبل هذا على أن الإلّه غير محدود بحد ونهاية فلذلك لم يجز المماسة عليه. وأما الحلولية فإن أرادوا بحلول الإلّه في الأشخاص مماسَّتَه أو مجاورتَه لها فقد أبطلنا ذلك، وإن أرادوا حلولاً مثل حلول الأعراض في الأجسام فقد أوجبوا كون الإلّه عَرَضاً غير قائم بنفسه وما لا يقوم بنفسه لا يصح كونه صانعاً، وإن أرادوا بالحلول وقوعَ ضوء منه على الصورة فليس الإلّه جسماً ذا شعاع وإنما وصفناه بأنه نور السموات والأرض على معنى أنه مُنَوّرهما. وأما قول المعتزلة إنه في كل مكان بمعنى التدبير له والعلم بما فيه، فيلزمه على هذا القول أن يقول[٤] في المسجد والحمام وفي بطن المرأة لأنه عالم بما في هذه الأمكنة مدبر لها (وهذا فاسد فما يؤدي إليه مثله)[٥]. واستدل مَن أثبت له مكاناً بقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ومعناه عندنا: على الملك استوى، أي استوى الملك للإلّه. والعرش هاهنا بمعنى

(١) قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص١٩٣): الحلولية في الجملة عشرُ فرق كلها كانت في دولة الإسلام، وغرض جميعها القصد إلى إفساد القول بتوحيد الصانع. وتفصيل فرقها في الأكثر يرجع إلى غلاة الروافض، وذلك أن السَّبَئِيَّة والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية. منهم بأجمعها حُلُولية، وظهر بعدهم المقَنَّعية بما وراء نهر جَيْحُون، وظهر قوم بِمَروَ يقال لهم رزامية، وقوم يقال لهم بركوكية. وظهر بعدهم قوم من الحلولية يقال لهم حلمانية، وقوم يقال لهم حَلاَّجية ينسبون إلى الحُسَيْن بن مَنْصُور المعروف بالحلاَّج، وقوم يقال لهم العذافرة ينسبون إلى ابن أبي العذافر، وتبع هؤلاء الحلولية قومٌ من الخرمية شاركوهم في استباحة المحرمات وإسقاط المفروضات.

(٢) في نسخة «في قولها» بدل «في قولهم».

(٣) ما بين القوسين بدله في نسخة: «أي علمه في كل مكان ومدبر لما فيه».

(٤) في هامش الأصل: «لعله: أن يكون في المسجد».

(٥) ما بين القوسين بدله في نسخة أخرى: «وإذا بطلت هذه الأقوال صحّ أن الله تعالى لا يُقِلُّه مكان ولا يجري عليه».

الملك، من قولهم: ثلَّ عرش فلان، إذا ذهب ملكه؛ ومنه قول الشاعر:

بَعْدَ ابْنِ جَفْنَةَ وَابْنِ هاتِكِ عَرْشِهِ وَالْحَارِثَيْنِ يُؤَمِّلُونَ فَلاحا[١]

وأراد بالعرش الملك. وقد استقصينا هذه المسألة في كتاب مفرد.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في إحالة وصف الله تعالى بالألوان والطعوم والروائح

قال أصحابنا: لا نثبت لله عزّ وجل من الصفات القائمة بذاته إلا ما دلّ عليه فعله أو كان في رفعه إثبات نقص له أو ما كان شرطاً في صفة له[٢]. فصفاته التي دلّ عليها أفعاله القدرة والعلم والإرادة؛ لأن وقوع الفعل منه دليل على قدرته، وترتيب أفعاله دليل على علمه، واختصاص فعله بحال دون حال دليل على قصده وإرادته. وأما صفته المشروطة لصفة سواها فحياته التي هي شرط قدرته وعلمه وإرادته. والصفات الواجبة لأجل نفي النقائص عنه فالسمع والبصر والكلام[٣] لنفي السكوت والصمم والعمى عنه، وليس اللون والطعم والرائحة مما يدل عليه فعل ولا هو مما يكون شرطاً في صفة سواه ولا ينفي نقصاً مخصوصاً؛ فلذلك لم يُجَوِّز وصف الله به[٤].

---

(١) البيت من البسيط للنابغة الذبياني في ديوانه (ص٧٧ ـ طبعة دار الكتب العلمية، ط١٩٩٦) ورواية الشطر الثاني فيه: «والحارثين بأن يزيد فلاحا».

(٢) قوله: «أو ما كان شرطاً في صفة له» موضعه في نسخة أخرى: «أو ما كان إثباته شرطاً في صفة سواه».

(٣) هذه هي الصفات السبع الوجودية لله تعالى التي اتُّفق عليها؛ وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وقد اختلفوا في صفات أخرى، فمنعها بعضٌ وأثبتها بعض آخر كما ذكر الإيجي في المواقف والجرجاني في شرحها. انظر تفصيل ذلك في شرح المواقف (المرصد الرابع: في الصفات الوجودية).

(٤) ممن جوّز وصفه تعالى باللون والطعم والرائحة هشام بن الحكم الذي زعم أنه تعالى ذو لون وطعم ورائحة ومجسّة، وأن لونه هو طعمه وطعمه هو رائحته ورائحته هو مجسّته، ولم يثبت لوناً وطعماً هما غير نفسه؛ بل زعم أنه هو اللون وهو الطعم. انظر الفرق بين الفرق (ص٤٤).

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في إحالة الآفات والسرور والغمّ عليه

أجمع الموحدون على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات عن الله تعالى. وحكي عن أبي أشعث وابن شعيب الناسك أنهما أجازا عليه السرور والغمّ والتعب والاستراحة. وأجازت الهشامية من الرافضة عليه الحركة. وزعم بعضهم أن إرادته من حركاته[١]. وهؤلاء مضاهون للمجوس الذين زعموا أن الإلّه اهتمَّ لَمّا تفكر في خروج ضدّ له فتولّد من اهتمامه الشيطان. واستدل مَن أجاز ذلك عليه بما روي: أن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام واستراح يوم السبت وقالوا: إن اليهود يستريح[٢] في السبت لذلك. وفي الحديث: «إن الله تعالى لا يَمَلُّ حتى تملُّوا»[٣] وفي حديث آخر: «لَلّهُ أفرحُ بتوبة العبد من الواجد ضالَّتَهُ»[٤]. وروي: «إن

---

(١) وهي مقولة هشام بن سالم الجواليقي وغيره من الهشامية، فقد حكى أبو الحسن الأشعري في مقالاته أن هشام بن سالم قال في إرادة الله تعالى بمثل قول هشام بن الحكم فيها، وهي أن إرادته حركة، وهي معنى لا هي الله ولا غيره، وأن الله تعالى إذا أراد شيئاً تحرك فكان كما أراد. قال: ووافقهما أبو مالك الحضرمي وعلي بن هيثم وهما من شيوخ الروافض، على أن إرادة الله تعالى حركة؛ غير أنهما قالا: إن إرادة الله تعالى غيره. انظر الفرق بين الفرق (ص٤٧).

(٢) كذا في الأصل، ولعلها «تستريح».

(٣) جزء من حديث رواه البخاري في الإيمان باب ٣٢ (حديث ٤٣) عن عائشة: أن النبيّ ﷺ دخل عليها وعندها امرأة، قال: «مَن هذه؟» قالت: فلانة ـ تذكر من صلاتها ـ قال: «مه! عليكم بما تطيقون، فوالله لا يملّ الله حتى تملّوا» وكان أحبّ الدين إليه ما داوم عليه صاحبه. ورواه البخاري بلفظ قريب في التهجُّد باب ١٨ (حديث ١١٥١). ورواه أيضاً في الصوم باب ٥٢ (حديث ١٩٧٠) عن عائشة أيضاً قالت: لم يكن النبي ﷺ يصوم شهراً أكثر من شعبان، فإنه كان يصوم شعبان كله، وكان يقول: «خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يملّ حتى تملّوا» وأحب الصلاة إلى النبي ﷺ ما دُووم عليه وإن قلّت؛ وكان إذا صلّى صلاةً داوم عليها. ورواه في اللباس باب ٤٣ (حديث ٥٨٦١) عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ كان يحتجر حصيراً بالليل فيصلي، ويبسطه بالنهار فيجلس عليه؛ فجعل الناس يثوبون إلى النبي ﷺ فيصلّون بصلاته، حتى كثروا. فأقبل فقال: «يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يملّ حتى تملّوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قلّ». ورواه أيضاً مسلم في صلاة المسافرين وقصرها (حديث ٢١٥ و٢٢١) وفي الصيام (حديث ١٧٧).

(٤) رواه البخاري في الدعوات باب ٣ (حديث ٦٣٠٩) عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضلّه في أرض فلاة». ورواه مسلم في التوبة (حديث ١ و٢) من حديث أبي هريرة. ورواه أيضاً من حديث ابن =

الله تعالى يضحك إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر وكلاهما يدخل الجنة»[١].

واستدلُّوا بقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧] واستدلوا في الحياء بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ﴾[٢] [البقرة: ٢٦] وفي الحديث: «إن الله يستحيي أن يرفع العبد إليه يديه فيردّهما صِفْراً»[٣]. قلنا لهم: إن السبت لم يُسَمَّ سبتاً للراحة فيه وإنما سمي بذلك لقطع العمل فيه. ويجوز أن يكون الله تعالى أكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم يخلق يوم السبت شيئاً من أركان العالم دون أعراضه، فإنه يجدد الأعراض في كل حال. وأما حديث الملالة[٤] فإنما سمي فيه الفعلان مَلَلاً والملل في أحدهما للازدواج بينهما كقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦] والعقاب هو الثاني دون الأول. وأما الفرح[٥] فعلى ثلاثة أوجه: أحدها السرور الذي ذكروه؛ والثاني: البَطَرُ، ومنه قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [القصص: ٧٦] وهذان الوجهان لا يليقان بالله عزّ وجل. والثالث: الفرح بمعنى الرضا كقوله: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] أي راضون. وهذا معنى الفرح المضاف إلى الله تعالى في توبة عبده. والضحك[٦] المضاف إليه على معنى الإبانة والإظهار من قولهم: هذا طريق ضاحك إذا كان بيِّناً واضحاً[٧]. ومنه قول الأعشى في صفة النبات:

= مسعود في التوبة (حديث ٣ و٤)، ومن حديث النعمان بن بشير (حديث ٥)، ومن حديث البراء بن عازب (حديث ٦)، ومن حديث أنس بن مالك (حديث ٧ و٨).

(١) رواه البخاري في الجهاد والسير باب ٢٨ (حديث ٢٨٢٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنّ رسول الله ﷺ قال: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيُقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد». ورواه أيضاً مسلم في الإمارة (حديث ١٢٨ و١٢٩).

(٢) تمام الآية ﴿۞ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦)﴾ [البقرة: ٢٦].

(٣) رواه أبو داود في الوتر باب ٢٣ (حديث ١٤٨٨) عن سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «إن ربكم حييّ كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردّهما صفراً». ورواه الترمذي في الدعوات باب ١٠٤، وابن ماجة في الدعاء باب ١٣.

(٤) وهو الحديث الذي مرّ قريباً: «إن الله تعالى لا يملّ حتى تملّوا».

(٥) المذكور في الحديث السابق: «لله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالّته».

(٦) في حديث: «إن الله تعالى يضحك إلى رجلين...» إلخ. وقد مرّ قريباً.

(٧) في لسان العرب (١٠/ ٤٦١ ـ مادة ضحك): «الضحوك من الطرق: ما وضح واستبان... والضحوك: الطريق الواسع، وطريق ضحّاك: مستبين».

يُضاحِك الشمْسَ منها كوكبٌ شَرِقٌ مُؤَزَّرٌ بِعميم النَّبتِ مُكْتَهِلُ[١]

ومعنى الخبر فيه أن الله تعالى يُظهر من بِرّه لعبده ما كان مستوراً عن غيره. وأما النسيان المضاف إليه في القرآن فمعناه الترك؛ لأن قوله: ﴿نَسُوا اللَّهَ﴾ أي تركوا العمل بطاعته وجزاؤهم أيضاً ترك الثواب والغفران لهم. وأما السهو فلا يكون عليه العقاب.

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في إحالة العدم على الله تعالى

كل مَن قال بقدم الصانع أحال عليه العدم إلا بيان بن سمعان[٢] الرافضي، زعم: أن معبوده يفنى كل شيء منه إلاّ وجهه[٣].

والدليل على استحالة عدم القديم أنه لو عدم لم يَخْلُ من ثلاثة أوجه: إما أن يعدم لاستحالة بقائه كما يعدم الحركة بعد حدوثها لاستحالة بقائها، ولو كان عدم القديم على هذا الوجه لبطل قدمه لأن ما يستحيل بقاؤه لا يكون قديماً. وإما أن يعدم لقطع إحداث البقاء فيه كما يقول أصحابنا في الجسم إذا لم يُخْلق فيه البقاء عدم فهذا محال في وصف القديم لاستحالة كونه محلاً للحوادث. وإما أن يعدم لطريان ضدّ عليه، وهذا محال لأنه ليس عدم الشيء بضدّ يطرأ عليه أولى من عدم ذلك في محله بضده الطاري عليه. ولسنا نقول إن العرض عدم لضده؛ وإنما عدم في الثاني من حال حدوثه لاستحالة بقائه، وإنما طرأ ضده عقيبه لأن المحل لا يخلو من العرض وضده.

---

(١) البيت من البسيط، وهو في ديوان الأعشى (ص١٠٧)، ولسان العرب (كوكب، أزر، شرق، كهل، عمم)، وتهذيب اللغة (١/ ١١٩، ٦/ ١٩، ٨/ ٣١٦، ١٠/ ٤٠٢)، ومقاييس اللغة (٥/ ١٢٥، ١٤٤)، وأساس البلاغة (ضحك)، والمخصص (١٠/ ١٩٤)، وتاج العروس (ككب، أزر، شرق، كهل)، وكتاب العين (٣/ ٣٧٨، ٥/ ٤٣٣).

(٢) راجع الحاشية ٣ صفحة ٩٤.

(٣) واحتجّ على زعمه بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]، وبقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧].

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في إحالة الحجر على الله عزّ وجل

نقول: إن الله تعالى عادل في كل أفعاله غير محجور عليه في شيء، ما شاء فعل وما شاء ترك، له الخلق والأمر لا يُسأل عما يفعل. وقد حجرت القدرية عليه في قولها: إنه ليس له خلق أعمال العباد [وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الأعمال وأضافوا إليه اختراع الخيرات كلها. واستقصاء هذه المسألة يأتي في مسألة التعديل والتجوير بعد هذا إن شاء الله تعالى](١) وفي قولهم إنه ليس له منع اللطف ولا له التكليف من غير تعويض(٢) للمنفعة، وليس له إسقاط التكليف عن العقلاء في الدنيا.

وقلنا: لو فعل ذلك لجاز وكان حكمةً منه، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝٢٣﴾ [الأنبياء: ٢٣].

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في بيان غنى الصانع من(٣) خلقه

من أصلنا أن الله تعالى غنيّ عن خلقه، ما خَلَقَ الخَلْقَ لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه، ولو لم يخلقهم لجاز ولو أدام حياتهم جاز ولو أفناهم في حال واحدة جاز. وزعمت المجوس أن الإلّه إنما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأعوانِهِ. وزعمت القدرية أنه إنما خلقهم ليشكروه(٤) مع علمه بكفر الكثير منهم، وقالوا: لو لم يكلفهم معرفته وشكره لم يكن حكيماً. وهذا يوجب عليهم أن يكون إنما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه، وفي هذا اجتلاب نفع [ودفع ضرر](٥) إلى نفسه؛ تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً.

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «تعريض».

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب «عن».

(٤) في نسخة: «للعبادة وليشكروه».

(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في أن الصانع صانعٌ لأنواع الحوادث كلها

من أصلنا أن صانع الأجسام هو صانع الأعراض كلها [خيرها وشرها][١]. وفي هذا اختلاف من وجوه:

أحدها: مع الثنوية [الذين زعموا أن النور خالق الخيرات والمنافع وأن الظلام خالق الشرور والمضار. وزعمت المجوس أن الشرور والمضار من خلق شيطان سموه أهرمن؛ وزعموا أن أهرمن حدث من فكرة الإلّه في نفسه[٢] فلما حدث حارب الإلّه حتى صالحه على مدة سبعة آلاف سنة ثم يرجعان إلى المحاربة ويظفر به الإلّه ويحبسه في خندق فيستريح منه العباد والبلاد][١] في دعواها أن خالق الشرور غير خالق الخيرات.

والخلاف الثاني: مع الفلكية الذين نسبوا تدبير العالم وتقدير الحوادث إلى الكواكب السبعة والطبائع الأربع.

والخلاف الثالث: مع مَن قال من القدرية إن الله عزّ وجل إنما خلق الأجسام دون الأعراض كما ذهب إليه معتمر[٣] [حيث زعم أن الجوهر الواحد لا يحتمل العرض][١].

والخلاف الرابع: (مع القدرية الذين زعموا أن المتولدات وسائر أكساب العباد ليست مخلوقة لله عزّ وجل)[٤].

والخلاف الخامس: مع معمر في قوله إن المتولدات أفعال لا فاعل لها بحال. وقول معمر تصريح[٥] بأن الله عزّ وجل لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا سمعاً

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) واسمه عندهم: يزدان.

(٣) كذا في الأصل، وهو خطأ والصواب «معمر» وهو معمر بن عباد السلمي الذي تنسب إليه المعمرية من طوائف القدرية. وقد تقدمت ترجمته صفحة ٦١ حاشية ٣. وقد قلنا إن هذا الصواب لأن معمراً هو القائل بأن الله تعالى خلق الأجسام دون الأعراض. انظر في ذلك الفرق بين الفرق (ص١١٠) والملل والنحل (ص٥٨).

(٤) ما بين القوسين بدله في نسخة: «مع من قال إن الفاعل المخلوق إنما يحدث الإرادة وما سواها من الحوادث فعل الإله كما ذهب إليه الجاحظ والنظّام».

(٥) في نسخة: «والخلاف الخامس: مع جمهور القدرية في دعواها أن المتولدات وسائر الأعمال المكتسَبة ليست من خلق الله تعالى، والكلام في خلق الأعمال يأتي بعد هذا إن شاء الله تعالى. وقول معمر تصريح منه...».

ولا بصراً ولا سقماً ولا مرضاً ولا حياةً ولا موتاً؛ وفيه إبطال فائدة وصف الله عزّ وجل بأنه يحيي ويميت[١] [وقيل له: هل تُثْبت لله كلاماً؟ فإن قال لا، أبطل الشرع بإبطاله أمرَ الله ونهيه، وإن أثبت[٢] له كلاماً قيل له: هل كلامه صفة له أزلية كما ذهب إليه أصحاب الحديث أو فعل من أفعاله كما قال أصحابكم في الاعتزال؟ فإن زعم أنه صفة له قائمة به ترك أصله في نفي الصفات عن الله تعالى، وإن قال له كلام هو فعله أبطل قوله بأن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض. فأما الكلام في توحيد الصانع وانفراده][٣] وإذا لم يكن كلامه عنده من فعله ولا صفة قائمة به لنفيه الصفات لم يكن له كلام أصلاً، وفيه إبطال الأمر والنهي منه، وفي ذلك إبطال أحكام الشريعة وما أضمر غيره؛ لأنه قال بما يؤدي إليه. وأما الدلالة على توحيد الصانع وانفراده بخلق العالم كله أعراضه وأجسامه فمن حيث أنه لو كان للعالم صانعان قديمان لوجب أن يكونا حيين قادرين عالمين مختارين؛ لأن مَن لم يكن بهذه الصفة لم يكن صانعاً، ولو كانا حيين قادرين مريدين عالمين جاز اختلافهما في المراد، وكان اختلافهما في المراد بأن يريد أحدهما حياة جسم ويريد الآخر موته، ولم يَخْلُ حينئذ من أن يتم مرادهما معاً أو لا يتم مرادهما معاً أو يتم مراد أحدهما دون الآخر؛ ومحال تمام مرادهما لاستحالة كون الشيء حيًّا وميتاً في حالة واحدة، وإن لم يتم مرادهما ظهر عجزهما، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر ظهر عجز الذي لم يتم مراده والعاجز لا يكون إلّهاً.

فإن قيل: فما أنكرتم أن لا يختلفا في المراد[٤]؟ قيل: إذا كانا مختارين ولم يكن أحدهما مُكْرَهاً على موافقة صاحبه في مراده أمكن الخلاف بينهما (وفي جواز ذلك جواز ظهور عجز أحدهما ومَن جاز عجزه لم يكن إلّهاً)[٥]. وهذه الدلالة لا تستمر على أصول القدرية؛ لأن البغداديين منهم زعموا أن الصانع ليس بمريد على

---

(١) في الفرق بين الفرق (ص١١١): «... وفي قوله إن الله تعالى لم يخلق حياة ولا موتاً تكذيب منه لوصف الله سبحانه نفسه بأنه يحيي ويميت، وكيف يحيي ويميت مَن لا يخلق حياةً ولا موتاً؟».

(٢) في هامش الأصل: «في النسخة: وأثبت له».

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٤) أي: لماذا استبعدتم عدم اختلافهما في المراد؟

(٥) ما بين القوسين بدله في نسخة: «ولو كان كل واحد منهما مضطرًا إلى موافقة الآخر في المراد كانا مقهورين ولم يجز أن يكونا إلّهين، وإذا صحّ اختلافهما في المراد مع التمانع بينهما وفي صحته صحة عجزهما أو عجز أحدهما فلا يصح كون الإلّه عاجزاً».

الحقيقة وأنه يفعل الفعل لا بإرادة، فلا ينفصلون من الثنوية إذا قالوا لهم: ما أنكرتم من صانعين قديمين لا يختلفان في المراد لأنهما غير مريدين كما زعمتم أن القديم الواحد فاعل لأفعاله بغير إرادة. وأما البصريون منهم زعموا أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، فلا ينفصلون ممن قال بصانعين إرادة كل واحد منهما لا في محل. والإرادة إذا لم تكن في محلّ لم تختص بأحدهما وصارا بها مريدين ولم يختلفا في الإرادة والمراد. وليس لهم أن يقولوا إن الإرادة تختص بفاعلها؛ لأن الإنسان قد يريد بإرادة يخلقها الله عزّ وجل فيه فيكون هو المريد بها دون فاعلها [ولم يصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع على توحيد الصانع](١).

ويقال للثنوية: إذا نسبتم الخيرات والصدق إلى النور والكذب والشرور إلى الظلام (فأخبرونا عمن سألناه عن نفسه مَن هو؟ فقال: أنا ظلاّم شرّير من هذا القائل؟ فإن زعموا)(٢) أنه الظلام فقد نسبوا الصدق إليه، وإن زعموا أنه النور فقد نسبوا الكذب إليه وبانت مناقضتهم فيه.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل

في صحة إفناء العالم من صانعه

قال أصحابنا(٣) في الأعراض: إن كل واحد منها يفنى في الثاني من حال حدوثه لاستحالة بقائه [وأما الأجسام فكل جزء منها يصح إبقاؤه ويصح أيضاً إفناؤه](٤). واختلف أصحابنا في حدّ(٥) فناء الجسم، فقال القلانسي: إن الله عزّ وجل

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في نسخة: «فإنا نسألهم عمن جنى جناية ثم تاب واعتذر إلى المجني عليه وقال قد أخطأت وتبت؛ فإن زعموا أن هذا القول من فعل النور الذي في بدن الإنسان بزعمهم نسبوا النور إلى الكذب؛ لأن النور عندهم ما جنى فيكون قوله جنيت وأخطأت كذباً. وإن زعموا أن ذلك من فعل ما في البدن من الظلمة بزعمهم قيل لهم: هل صدق الظلام؟ وعندكم لا يصح منه الصدق. وسألنا أيضاً عن قول القائل: أنا الظلاّم الشرير، مَنِ القائل ذلك؟ فإن قالوا إلخ».

(٣) في نسخة: «اختلف الذين أثبتوا حدوث العالم وقالوا بقدم صانعه وتوحيده في إفنائه للعالم، وقال أصحابنا. . . إلخ».

(٤) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٥) في نسخة «علّة» بدل «حدّ».

يخلق في الجسم فناءً فيفنى الجسم به في الثاني من حال حدوث الفناء فيه. وقال أبو الحسن الأشعري رحمة الله عليه: إن الله يُفْني الجسم بقطع البقاء عنه. وقال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: إنه يفنيه بقطع الأكوان والألوان عنه.

واختلفت القدرية في هذا الباب؛ فصار الكعبي منهم إلى قول أبي الحسن. وزعم المعروف منهم بمعمر أن كل جسم يبقى ببقاء ويفنى بفناء، وزعم أن للبقاء بقاءً وللفناء فناءً لا إلى نهاية، وأحال فناء العالم كله حتى لا يبقى منه شيء. وكان المعروف منهم بمحمد بن شبيب في الفناء يميل إلى قول القلانسي في أنه يحدث في الجسم فناء فيفنى به في الحال الثانية من حال حلوله فيه وفي الحالة الثانية سماه فناء. وزعم الجاحظ منهم أنه يستحيل إفناء الأجسام. وزعم الجبائي وابنه أن الله يخلق للأجسام فناءً لا في محل فيفني به جميع الأجسام، وقالا: (إن الله غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها)[١].

وزعمت الكرّامية أن الحوادث عندهم في ذات الباري يستحيل عدمها [وكل ما خلق الله تعالى فهو قادر على إفنائه سواء أفناه أو أبقاه، والجنة والنار لا تفنيان وإن كان فناؤهما ممكناً في قدرة الله تعالى][٢]. وأحال الجاحظ فناء الأجسام[٣].

قلنا: كل مَن لم يصف الله تعالى بالقدرة على إفناء خلقه أو إفناء بعضه فقد زعم أن قدرته متناهية في مقدورها، وكفاه بذلك خزياً.

المسألة الخامسة عشرة
في بيان أوصاف الصانع في ذاته

أجمع أصحابنا على أن صانع العالم قائم بذاته غير مفتقر إلى محلّ، وأجمعوا على أنه موجود لذاته خلاف قول سليمان بن جرير[٤] في دعواه أنه موجود لمعنى

---

(١) ما بين القوسين بدله في نسخة: «إن الله إنما يقدر على إفناء الأجسام جملة ولا يقدر على إفناء بعضها مع بقاء البعض. وفي قول مَن أحال منهم فناء الأجسام تعجيز الإله عن إفناء ما خلق. وفي قول مَن أحال فناء بعض مع بقاء بعض تعجيز له عن إفناء بعض العالم على الانفراد».

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٣) هذا تكرار لما سبق قبل خمسة أسطر من قوله: «وزعم الجاحظ منهم أنه يستحيل إفناء الأجسام».

(٤) سليمان بن جرير الزيدي الذي تنسب إليه الطائفة السليمانية أو الجريرية من فرق الروافض. =

يقوم به. ووصفناه بأنه شيء وذات لنفسه وبأنه غني لذاته عن الأماكن والأزمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار وإنما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه. (وهو أحد لذاته. وقال أبو الحسن)[١] الأشعري: إنه قديم لذاته. وقال عبد الله بن سعيد[٢] والقلانسي: إنه قديم بقدم[٣] هو قائم به. [ومرادنا بقولنا إنه يستحق بعض الأوصاف لنفسه نريد أنه يستحقه لا لمعنى يقوم به ولا لمعنى هو فعله. وأما أوصافه التي يستحقها لمعان قائمة به فسنذكرها في مسائل الأصل الرابع من أصول هذا الكتاب إن شاء الله تعالى][٤]. فهذا أصل هذا الباب فاعرفه.

= قال: إنّ الإمامة شورى وإنها تنعقد بعقد رجلين من خيار الأمة، وأجاز إمامة المفضول، وأثبت إمامة أبي بكر وعمر، وزعم أن الأمة تركت الأصلح في البيعة لهما لأن عليًا كان أولى بالإمامة منهما، إلا أن الخطأ في بيعتهما لم يوجب كفراً ولا فسقاً. وكفّر سليمان بن جرير عثمان بالأحداث التي نقمها الناقمون منه. وأهل السنة يكفِّرون سليمان بن جرير من أجل أنه كفر عثمان رضي الله عنه. انظر الفرق بين الفرق (ص٢٣) والملل والنحل للشهرستاني (ص١٥٩).

(١) ما بين القوسين بدله في نسخة: «وأجمعوا على أنه واحد لذاته في ذاته، وعلى أنه مخالف لجميع الخلق بذاته. وأجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته، وكذا وصفه بأنه وتر لذاته. واختلفوا في وصفه بالقدم، فقال أبو الحسن...».

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب القطان. متكلم، من العلماء؛ يقال له ابن كلاب. قال السبكي: وكلاب بضم الكاف وتشديد اللام. قيل: لقب بها لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكُلاب الشيء. توفي سنة ٢٤٥هـ. له كتب، منها: الصفات، وخلق الأفعال، والرد على المعتزلة. انظر الأعلام (٤/ ٩٠).

(٣) في نسخة «بمعنى» بدل «بقدم».

(٤) ما بين حاصرتين في نسخة.



الأصل الرابع من أصول هذا الكتاب
في بيان الصفات القائمة بالإلّه سبحانه

وفي هذا الفصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في عدد صفاته الأزلية.

مسألة في صفة قدرته ومقدوراته.

مسألة في علمه ومعلوماته.

مسألة في سمعه ومسموعاته.

مسألة في رؤيته ومرئياته.

مسألة في إرادته ومراداته.

مسألة في تفصيل مراداته.

مسألة في حياته.

مسألة في كلامه.

مسألة في وجوه كلامه.

مسألة في بقائه.

مسألة في بقاء صفاته.

مسألة في تأويل الوجه والعين.

مسألة في تأويل اليد المضافة إليه.

مسألة في تأويل الاستواء المضاف إليه.

وسنذكر في كل مسألة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.

المسألة الأولى من هذا الأصل

في بيان عدد الصفات الأزلية[1]

أجمع أصحابنا على أن قدرة الله عزّ وجل وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية (وأثبت البقاء له صفة أزلية جميع أصحابنا غير القاضي [أبي بكر] محمد بن الطيب فإنه أثبته باقياً لذاته. وأثبت القلانسي وعبد الله بن سعيد القدم معنى قائماً بالقديم. وقال أبو الحسن الأشعري إنه قديم لنفسه. ونفت المعتزلة)[2] جميع الصفات الأزلية[3] وزعمت أن كلام الله حادث. واختلفوا في إرادته؛ فنفاها النظام والكعبي وقالا: إذا قلنا إن الله أراد من العبد شيئاً أردنا به أنه أمره. وزعم البصريون من المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى مريد بإرادة حادثة لا في محلّ. وزعم النجّار[4] أن الله لم يزل مريداً لنفسه، كما زعم أنه لم يزل عالماً قادراً حيًّا لنفسه.

---

(١) انظر الجزء الثالث من المطالب العالية للفخر الرازي (الصفات الإيجابية)، وشرح المواقف (المرصد الرابع: في الصفات الوجودية)، وشرح المقاصد (الفصل الثالث من المقصد الخامس).

(٢) ما بين القوسين جاء بدله في نسخة: «واختلفوا في البقاء فأثبته صفة لله أزلية جميع أصحابه ـ أي أصحاب الأشعري ـ سوى القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني رحمه الله، فإنه منع من كون البقاء معنى زائداً على وجود ذات الباقي شاهداً وغائباً، وزعم أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه ولكن من جهة قطع الأكوان عنه. واختلفوا في القدم فأثبته عبد الله بن سعيد القطان معنى. وقال أبو الحسن إن الله قديم لنفسه. وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بأذن وباصرٌ ببصر هو رؤية لا عين ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف. وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة. وامتنع عبد الله بن سعيد والقلانسي من وصفها بالقدم مع اتفاقهم على أنها كلها أزلية. ونفت المعتزلة...».

(٣) وممن نفى أيضاً جميع صفات الله تعالى الأزلية الجهمية. انظر الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص٥٦ (باب الردّ على الجهمية في نفيهم علم الله تعالى وقدرته وجميع صفاته». وانظر أيضاً الفصل السادس من الفرق بين الفرق ص١٥٨ (في ذكر الجهمية...).

(٤) النجار الحسين بن محمد. تقدمت ترجمته ص٦٦ حاشية ٣.

واختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله عزّ وجل بأنه عالم قادر؛ فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز. فأُلْزِم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة(١).

فعلم أبو الهذيل لزوم هذا الإلزام، فخالف النظام في ذلك وقال: أنا أقول إن الله عالم بعلم إلا أن علمه هو نفسه، وقادر بقدرة وقدرته نفسه. فألزمه(٢) أصحابنا إذا كان علمه وقدرته نفسه أن يكون نفسه علماً وقدرة، وإذا كان نفسه علماً وقدرة استحال كونه عالماً قادراً لأن العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قادرة. وألزموه(٣) أيضاً إذا كان علمه نفسه وقدرته نفسه أن يكون علمه قدرتَهُ وأن يكون معلوماته كلها مقدورةً له، وهذا يوجب كون ذاته مقدوراً له كما كان معلوماً له(٤). فانقطع أبو الهذيل في هذا الإلزام.

وخالفه الجبائي فقال(٥): إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه. فألزمه(٦) أصحابنا أن يكون نفسه [أي قدرته](٧) علماً وقدرة؛ لأن حقيقة العلم ما به يعلم العالم والقدرة ما بها يقدر القادر.

وعلم أبو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علة لكونه عالماً وقادراً فزعم(٨) أن الله عالم لكونه على حال قادر لكونه على حال (وزعم أن له في كل معلوم حالاً مخصوصاً وفي كل مقدور حالاً مخصوصاً. وزعم أن)(٩) الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء [مع قوله إن المعدوم معلوم](١٠) وزعم أيضاً أنها غير

---

(١) في هامش الأصل: «قوله: فألزم... إلخ، أقول: إن هذا الإلزام غير وارد لأن الجهل والعجز إنما يسلبان عمن شأنه الجهل والعجز، والجمادات ليست كذلك».

(٢) في هامش الأصل: «قوله: فألزمه... إلخ، أقول: إن هذا الإلزام غير وارد؛ لأن مقصوده أن ذات الباري عالم من غير إثبات صفة زائدة على الذات كما حقق في كتب الحكمة».

(٣) في هامش الأصل: «أقول إن هذا الإلزام غير وارد أيضاً؛ لأنه ناشيء عن عدم معرفة مذهبه تحقيقاً».

(٤) في هامش الأصل: «أقول إن هذا الإيجاب ممنوع لما عرفت آنفاً».

(٥) في نسخة: «وعلم الجبائي وجه الإلزام عليه فترك قوله فقال...».

(٦) في هامش الأصل: «أقول إن هذا الإلزام مندفع بما عرفته آنفاً».

(٧) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٨) في نسخة: «فخالف أباه وزعم...».

(٩) ما بين القوسين بدله في نسخة: «وزعم أن لكونه عالماً بكل معلوم حالاً دون الحال التي لأجلها كان عالماً بالمعلوم الآخر، وكذلك لكونه قادراً على كل مقدور حال لا يقال إنها الحال التي لكونها عليها كان قادراً على المقدور الآخر. وزعم أن».

(١٠) ما بين حاصرتين في نسخة.

مذكورة، وقد ذكرها بقوله إنها غير مذكورة [فناقض بأوّل كلامه آخره][١] وهذا مذهب لا يعقله هو عن نفسه فكيف يناظر في تصحيحه[٢] [خصمه]، وقد شهد القرآن بإثبات علم الله عزّ وجل في قوله: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله: ﴿عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

فإن عارضوه بقوله: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] [وقالوا: لو كان لله تعالى علم لوجب أن يكون فوقه عالم][٣] قيل: لسنا نقول إن الله ذو علم على التنكير، وإنما نقول إنه ذو العلم على التعريف، كما نقول إنه ذو الجلال والإكرام على التعريف. ولا نقول ذو جلال وإكرام على التنكير [ومَن كان ذا علم مُنكَّر ففوقه عليم[٤] وذو العلم على الإطلاق هو الله سبحانه وتعالى وليس فوقه عليم][٣].

المسألة الثانية من هذا الأصل
في قدرة الله تعالى ومقدوراته[٥]

أجمع أصحابنا[٦] على أن لله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات. وخالفهم فيها ثلاث فرق:

إحداها: زرارية[٧] من أصحاب زرارة بن أَعْين الرافضي، زعموا أن لله تعالى في كل مقدور قدرة حادثة لم يكن قبل حدوثها قادراً على مقدورها. فقلنا لهم: إن كان

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في هامش الأصل: «أقول: لم ينكر أحد علم الله تعالى وإنما الكلام في إثبات علم هو صفة زائدة على الذات، ولا يخفى أن هذا الكلام ناشىء عن عدم معرفة محل النزاع».

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٤) في الأصل: «فقوله عليم» بدل «ففوقه عليم».

(٥) انظر شرح المواقف (٨/٥٧) وشرح المقاصد (٣/٦٦) وما بعدها.

(٦) في نسخة «أهل الحق» بدل «أصحابنا».

(٧) الزرارية: أتباع زرارة بن أعين، وكان على مذهب الأفطحية القائلين بإمامة عبد الله بن جعفر، ثم انتقل إلى مذهب الموسوية. وبدعته المنسوبة إليه قوله بأن الله عزّ وجلّ لم يكن حيًا ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا عالماً ولا مريداً، حتى خلق لنفسه حياةً وقدرةً وعلماً وإرادةً وسمعاً وبصراً، فصار بعد أن خلق لنفسه هذه الصفات حيًا قادراً عالماً مريداً سميعاً بصيراً. قال البغدادي: وعلى منوال هذا الضالّ نسجت القدرية البصرية في القول بحدوث كلام الله، وعليه نسجت الكرامية قولها بحدوث قول الله وإرادته وإدراكاته. انظر الفرق بين الفرق (ص٤٧، ٤٨).

قد خلق قدرة لا بقدرة عليها فهلاّ جاز أن يخلق سائر ما قد خلق بلا قدرة؟

والفرقة الثانية: كرَّامية، زعموا أن الله تعالى عزّ وجل إنما يقدر بقدرته على الحوادث الحادثة[1] وهي ملاقاته للعرش وأقواله وإرادته وإدراكه للمسموعات وإدراكه للمرئيات؛ فزعموا أن مقدوراته خمسة أجناس من الأعراض، فأما أجسام العالم وأعراضه فزعموا أنه غير قادر عليها وأنه إنما خلقها بقوله وإرادته، [فخالفونا من وجهين: أحدهما بقولهم إن الله تعالى لا يقدر على كل معدوم بقدرته، والوجه الثاني بحلول تلك الحوادث المقدورة لله تعالى في ذاته. وقد بيَّنّا ما يلزمهم عليه قبل هذا][2].

والفرقة الثالثة: قدرية، زعمت أن الله قادر بلا قدرة؛ وزعم[3] البصريون منهم أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذي أقدرهم عليه. وهم في هذا كمن زعم أن الله يخلق عموم العباد بمعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم. وزعم المعروف منهم بمعمر[4] أن الله إنما قدر على خلق الأجسام ولم يخلق شيئاً من الأعراض ولا قدرة عليها [ويلزمه على هذا الأصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه؛ لأن الواحد منا عنده يقدر على أنواع لا نهاية لها من الأعراض والله تعالى لا يقدر إلا على الأجسام فحسب، فالقادر على أجناس مختلفة ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يقدر إلا على جنس واحد][2]. وزعم المعروف بأبي الهذيل أن مقدورات الله تعالى تفنى ويبقى أهل الجنة وأهل النار حينئذ خموداً في سكون دائم ولا يقدر الله بعد ذلك على ضر ولا على نفع. وزعم الأسواري[5] منهم أن الله إنما يقدر على إحداث ما قد علم أنه يحدثه ولا يقدر على إحداث ما علم أنه لا يحدثه وإن كان من جنس ما قد أحدث؛ فجعل مقدوراته متناهية من هذا الوجه، تعالى الله عن أقوال[6] هؤلاء الكفرة علوًّا كبيراً.

---

(١) في هامش الأصل: «على الحوادث الحادثة؛ أي الحادثة في ذاته».
(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٣) في نسخة: «. . . بلا قدرة، بل لنفسه. وخالفنا البصريون منهم في مقدوراته وزعموا. . .].
(٤) معمر بن عباد السلمي. تقدمت ترجمته ص٦١ حاشية ٣.
(٥) هو علي الأسواري، وكان من أتباع أبي الهذيل العلاف ثم انتقل إلى مذهب النظّام، وزاد عليه في الضلالة بأن قال: إن ما علم الله أن لا يكون لم يكن مقدوراً لله تعالى. وهذا القول منه يوجب أن تكون قدرة الله متناهية، ومَن كان قدرته متناهية كان ذاته متناهية، والقول به كفر من قائله. انظر الفرق بين الفرق (ص١١٠).
(٦) في نسخة: «تعالى الله عن قول أهل الضلال. . . إلخ».

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في علم الله ومعلوماته[١]

قال أصحابنا[٢]: إن علم الله واحد قد علم به جميع معلوماته ما كان[٣] منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وقد علم به أيضاً استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه.

وخالفهم في هذا الأصل[٤] فرق: منهم الزرارية والجهمية في دعواهما حدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الشيء قبل حدوث علمه به[٥]. والخلاف الثاني مع معمر القدري فإنه لا يُجَوّز[٦] أن يقال إن الله عالم بنفسه [ونفسه معلومة له لأن من شرط المعلوم عنده كونه غير عالم به][٧] ومن العجائب عالم بغيره وهو غير عالم بنفسه. والخلاف الثالث مع فرقة من الكرّامية زعمت أن لله علمين يعلم بأحدهما معلوماته ويعلم هذا العلم بالعلم الآخر. ولا ينفصل هؤلاء ممن أثبت له علوماً كثيرة [بعدد المعلومات وذلك فاسد فما يؤدي إليه مثله][٧].

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في سمع الإلّه ومسموعاته[٨]

قال أصحابنا[٩]: إن سمعه صفة[١٠] أزلية وهو يسمع بها (كل مسموع سمع

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٧٤)، وشرح المقاصد (٣/ ٨١)، والمطالب العالية (٣/ ١٠٧) وما بعدها.
(٢) في نسخة: «أجمع أهل الحق» بدل «قال أصحابنا».
(٣) في نسخة: «... علم الله واحد ليس بضروري ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر. وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم ما كان... إلخ».
(٤) في نسخة: «وخالفهم في هذه الجملة».
(٥) في نسخة: «... وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها. وقيل لهم: إن جاز أن يحدث معلومه قبل علمه به فهلاّ جاز أن يحدث كل شيء ولا يكون عالماً به؟ وهذا يغني عن كونه عالماً».
(٦) في نسخة: «مع معمر القدري في قوله لا يجوز... إلخ».
(٧) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٨) انظر شرح المواقف (٨/ ٩٩)، وشرح المقاصد (٣/ ١٠٠).
(٩) في نسخة: «أهل الحق» بدل «أصحابنا».
(١٠) في نسخة: «صفة واحدة».

إدراك لا سَمْعَ علم به من غير أذن ولا جارحة. وزعم الكعبي والنظام أن كون الإلٰه)[١] سامعاً إنما يفيد كونه عالماً بالمسموع [وليس بمدرك له على الحقيقة. وهذا باطل لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به في حال السماع ثم يكون عالماً به في الحالة الثانية ولا يكون سامعاً. وصحّ بهذا أن السمع للشيء غير العلم به][٢] وزعمت الزرارية من الرافضة أنه لا يسمع للشيء حتى يخلق لنفسه سمعاً له [كما قالوا بحدوث علمه وقدرته][٣]. وزعمت الكرّامية أن سمع الإلٰه قدرته على إدراك مسموعاته، وزعموا أن السمع هو إدراكه للمسموع وهو حادث فيه، وزعموا أنه لو لم يحدث فيه السمع لم يكن سامعاً. (وزعم الجبائي وابنه أن الله لم يزل سميعاً بمعنى أنه كان حيًّا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد، وقالا: إنه لم يكن في الأزل سامعاً فكذلك زعما أنه كان في الأزل بصيراً ولم يكن مُبْصِراً وإنما صار سامعاً مبصراً عند وجود المسموع والمرئي. واختلف أصحابنا)[٤] فيما يصح كونه مسموعاً؛ فقال أبو الحسن الأشعري: كل موجود يجوز كونه مسموعاً [مرئيًّا][٥]. وقال القلانسي: لا يُسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً وهو الصحيح. [وقال عبد الله بن سعيد[٦]: المسموع هو التكلم وما له صوت. وبناه على أصل[٧] في أن الأعراض لا تدرك بالحواس. والذي يصح عندنا في هذه المسألة قول القلانسي وعليه أكثر الأمة][٨].

---

(١) ما بين قوسين موضعه في نسخة: «. . . جميع المسموعات من الأصوات والكلام. وخالفهم في ذلك فرق: منهم النظام والكعبي وأتباعهما من القدرية في دعواهم أن كون الإله. . .».

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٣) زيادة في نسخة.

(٤) ما بين القوسين مكانه في نسخة أخرى: «والفرقة الرابعة قدرية البصرة قالوا إن الله تعالى لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حيًّا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد. وقال الجبائي إنه كان في الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع. ولا يُدْرى من أين أخذ فرقه بين السامع والسميع وهل أخذ من لغة العرب أو العجم أو من لغة شيطانه الذي أغواه وإلى الضلال دعاه. واختلف أصحابنا».

(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٦) هو أبو محمد القطان، وقد تقدّمت ترجمته صفحة ١٠٩ حاشية ٢.

(٧) لعلها: «أصله».

(٨) ما بين حاصرتين في نسخة.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في رؤية الإله ومرئياته

قال أصحابنا: إن الله[١] راءٍ برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات [و]لم يزل رائياً لنفسه.

واختلف أصحابنا فيما يجوز كونه مرئيًا؛ فقال أبو الحسن الأشعري: يجوز رؤية كل موجود [وأحال رؤية المعدوم][٢]. وقال عبد الله بن سعيد والقلانسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه ومنعاً من رؤية[٣] الأعراض. وزعم البغداديون من المعتزلة أن الله لا يَرى شيئاً ولا يُرى [وتأولوا ما في القرآن من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء][٤] وقالوا: إنّ وصفنا بأنه رأى شيئاً ما فمعناه أنه عالم به[٥]. وزعم البصريون منهم أن الله يرى غيره ولا يرى نفسه ويستحيل أن يكون مرئيًا. ثم إنّ النظام منهم زعم أنه لا مرئي إلا اللون واللون عنده جسم. وزعم الجبائي[٦] أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان. وزعم ابنه أبو هاشم أن المرئيات جنسان جواهر وألوان.

---

(١) في نسخة أخرى: «أجمع أهل الحق على أن الله...».

(٢) زيادة في نسخة.

(٣) في نسخة: «وأحالا رؤية» بدل «ومنعا من رؤية».

(٤) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٥) قال الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة (ص٢٩، ٣٠): «ويقال لهم: حدثونا عن قول الله عزّ وجل: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ ما معناه؟ فإن قالوا: معنى يدرك الأبصار أنه يعلمها. قيل لهم: وإذا كان أحد الكلامين معطوفاً على الآخر وكان قوله عزّ وجل: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ معناه يعلمها فقد وجب أن يكون قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ لا تعلمه، وهذا نفي للعلم لا لرؤية الأبصار. فإن قالوا: معنى قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ أنه يراها رؤية ليس معناها العلم، قيل لهم: فالأبصار التي في العيون يجوز أن ترى؟ فإن قالوا: نعم. ينقضوا قولهم أنا لا نرى بالبصر إلا من جنس ما يرى الساعة، فإن جاز أن يرى الله وكل ما ليس من جنس المرئيات وهو الإبصار في العين فلم يجوز أن يرى نفسه وإن لم يكن من جنس المرئيات، ولمَ لا يجوز أن يرينا نفسه وإن لم يكن من جنس المرئيات؟ ويقال لهم: حدثونا إذا رأينا شيئاً فبصرناه، إنما يراه الرائي دون البصر؟ فمن قولهم: إنه محال أن يرى البصر الذي في العين، فيقال لهم: الآية تنفي أن تراه الأبصار، ولا تنفي أن يراه المبصرون، وإنما قال الله عزّ وجل: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ فهذا لا يدل على أن المبصرين لا يرونه على ظاهر الآية».

(٦) الغالب عند ذكر الجبائي مطلقاً أن يراد به أبو علي الجبائي، وعندما يُذكر ابنه يقال عادة أبو هاشم الجبائي.

ودليلنا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمع والمفترق. وفي هذا دليل على إدراك الألوان والأكوان بالبصر. وقول مَن زعم أن الله عزّ وجل يرانا ولا يرى نفسه كقول مَن زعم أنه يعلم غيره ولا يعلم نفسه. والدليل على جواز كونه مرئيًّا أنا سبرنا المرئيات فلم يكن جواز رؤية الجوهر لكونه جوهراً(١) أو قائماً بنفسه؛ لأنّا نرى اللون وليس بجوهر ولا قائم بنفسه. ولم يكن جواز رؤية اللون لكونه لوناً ولا لكونه عرضاً؛ لأنّا نرى الأجسام وليست بألوان ولا أعراض. ولم يكن جواز رؤية الشيء لكونه معلوماً أو مذكوراً؛ لأن ذلك يوجب جواز رؤية المعدوم. ولم يكن جواز رؤية الشيء الحادث لكونه حادثاً؛ لأن مَن يقول بذلك يلزمه إجازة رؤية كل حادث وذلك خلاف قول مخالفينا. وإذا بطلت هذه الأقسام ولم يبقَ إلا الوجود صحّ جواز رؤية الشيء لوجوده فصحّ بذلك جواز رؤية كل موجود(٢) [والله سبحانه وتعالى موجود فصحّ جواز رؤيته](٣). ويدل عليه من الشرع إخبار الله عزّ وجل عن موسى عليه السلام في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولا يخلو من موسى في حال هذا السؤال من اعتقاد جواز الرؤية عليه أو اعتقاد استحالتها، فإن اعتقد استحالتها وسألها فهو كمن سأله أن يتخذه ولداً أو شريكاً مع علمه باستحالة ذلك عليه، وإن كان اعتقد جواز الرؤية عليه فقد صحّ جوازها عليه لأن الأنبياء معصومون عن اعتقاد ما لا يليق بالله عزّ وجل في صفاته.

فإن قالوا: إنما سأل الرؤية لقومه لأن قومه قالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] قيل: لو كان كذلك لقال: إن قومي يسألونك أن ينظروا إليك، ولقال الله في جوابه بهم(٤): إنهم لن يروني. على أن قومه لما سألوا المحال بقولهم: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ﴾ [الأعراف: ١٣٨] أجابهم فقال: ﴿إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨] ولم يرجع إلى الله في جوابهم. فلو كانت الرؤية مستحيلة عليه لأجاب قومه ولم يرجع فيها إلى سؤال ربه الرؤية لأجلهم. فإن قيل: فقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يدل على نفي الرؤية أبداً لأن حرف «لن» على التأبيد. قيل: هو على تأبيد النفي في الدنيا، ألا تراه قال: ﴿قُلۡ إِن كَانَتۡ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةٗ مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ

---

(١) في نسخة أخرى: «والدليل على جواز كونه مرئيًّا وجوده؛ لأنا نرى المرئيات في الشاهد، ولم يجز أن يكون جواز رؤية الجوهر لكونه جوهراً...».

(٢) وهو مذهب أبي الحسن الأشعري.

(٣) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٤) كذا؛ ولعلها: «لهم».

﴿٩٤﴾ [البقرة: ٩٤] ثم قال: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٤] يعني في الدنيا؛ لأن الكافر يتمنى في الآخرة الموت ليتخلص به من العذاب. ومما يدل على رؤية الإلٰه عزّ وجل في الآخرة قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فإن تأولوا الآية على معنى الانتظار للثواب فإن نظر الانتظار لا يقرن بحرف «إلى» ولا بالوجه. فإن قالوا: إن ذلك موجود في قول الشاعر:

وُجُـــوهٌ نَـــاظِـــراتٌ يَـــوْمَ بَـــدْرٍ إِلَـى الرَّحْـمٰـنِ يَـأْتـي بِـالْـخَـلَاصِ[1]

وفي قول الآخر:

ويَـوْمِ بِـذي قَـارٍ رَأَيْـتُ وُجُـوهـهُـمْ إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقْعِ السُّيُوفِ نَوَاظِرَا

قيل: أما البيت الأول فقد أُبدِل فيه يوم بكر بيوم بدر، ويوم بكر هو اليوم الذي قُتِل فيه مُسَيْلمة؛ فذكر الشاعر: أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون منه الإتيان بالخلاص. وكان قد سمّى نفسه رحمٰن اليمامة وهذا نظر الرؤية. وكذلك النظر في البيت الثاني بمعنى الرؤية للموت، والموت مرئيّ عندنا، ومَن رأى الميت فقد رأى موته كما أن مَن رأى الأسود فقد رأى سواده. فإن قالوا: فقد قال في آخر الآية: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القيامة: ٢٤، ٢٥] فأضاف الظن إلى الوجه فأراد به ظن القلب كذلك أضاف النظر إلى الوجه وأراد به نظر القلب وهو الانتظار. قيل: إن قوله «تظن» ليس بإخبار عن الوجوه وإنما هو خطاب للنبي ﷺ؛ أي تظن أنت أي تتيقن أنْ يُفْعَل بها فاقرة. والظنّ بمعنى اليقين في القرآن كثير[2]؛ على أنه لا ينكر أن كون ظن الكافر في الآخرة في وجهه وإن كان ظنه في الدنيا في القلب كما يكون الناطق في جلود قوم وفي أيديهم وأرجلهم في الآخرة وإن كان النطق في الدنيا في اللسان [وكل واحد محمول على ظاهره وفيه سقوط السؤال] فإن عارضونا بقول الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قلنا لهم: ماذا تقولون أنتم في قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾؟ فإن قال البغداديون منهم: معناه أنه يعلم الأبصار؛ لأن إدراك الإلٰه عندهم بمعنى العلم دون الرؤية. قيل لهم: فهلاّ قلتم في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ إنها لا تعلمه؟ فهذا يوجب عليكم أن لا يكون

---

(١) لم أعثر على هذا البيت ولا البيت الذي يليه فيما توفر بين يدي من المصادر والمراجع.

(٢) منها قوله تعالى: ﴿وَرَءَا الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ [الكهف: ٥٣]، وقوله: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [البقرة: ٤٦]، وقوله: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وغيرها كثير.

معلوماً وذلك خلاف قولكم. وإن قال البصريون منهم: أراد بقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ أنه يراها. قيل لهم: ما الأبصار التي يراها الله؟ فإن قالوا: هم المبصرون؛ قيل: أية خاصية لله تعالى في رؤية المبصرين وقد يراهم غيره؟ وإن قالوا: أراد بالأبصار المعاني التي بها تبصر المبصرون. قيل: فتلك المعاني هي التي لا تدركه دون المبصرين. فإن قيل: فقد علمنا بالعقل أن البصر لا يدرك شيئاً فلا فائدة لحمل الآية عليه. قيل: يجوز ورود القرآن بتأكيد ما دلّ عليه العقل كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: ١٥٩] و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] [فإن ذلك نازل لتأكيد ما دلّ عليه العقل من توحيد الصانع ونفي التشبيه عنه][١].

على أنّا نثبت للآية فوائد: منها إثبات أبصارنا أعراضاً خلاف قول نفاة الأعراض. ومنها: إبطال قول أبي هاشم ابن الجبائي أن الإدراك ليس بمعنى. ومنها: إثبات رؤية الأعراض خلاف قول مَن أحال رؤيتها؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وإذا صحّت رؤية البصر الذي هو[٢] رؤية صحّت رؤية سائر الأعراض [فبطل بهذا سائر تأويلات المخالفين][١]. والحمد لله على ذلك[٣].

المسألة السادسة من هذا الأصل
في إرادة الله تعالى ومراداته[٤]

أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء كما قالوا إن أمره بالشيء نهي عن ضده. وقالوا أيضاً: إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فما علم منها كونه أراد كونه، خيراً كان أو شرًا، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون. ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ولا ينتفي ما يريده الله [وهذا معنى قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن][٥].

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٢) في نسخة: «التي هي».
(٣) للتوسع في مسألة الرؤية يراجع المطالب العالية للفخر الرازي (٢/ ٥٤ ـ ٥٨) الفصل العاشر: في أنه هل يصحّ أن نرى واجب الوجوب لذاته؟
(٤) انظر المطالب العالية (٣/ ١٠٧)، وشرح المواقف (٨/ ٩٢)، وشرح المقاصد (٣/ ٩٣).
(٥) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

والخلاف في هذا من وجوه:

أحدها: مع القدرية الذين منعوا القول بأن الله مريد على الحقيقة كالنظام والكعبي[١]. وقد دللنا قبل هذا على فساد قولهم.

والخلاف الثاني: مع البصرية من القدرية في قولهم إن إرادة الله حادثة لا في محل. وقد مضى أيضاً دليل فساد قولهم.

والخلاف الثالث: مع الكرّامية في قولها إن إرادة الله حادثة في ذاته. وقد دللنا على استحالة كونه محلاً للحوادث.

والخلاف الرابع: مع القدرية البصرية في قولهم إن الله قد يريد ما لا يكون وقد يكون ما لا يريد. وهذا يوجب كونه مقهوراً على ما كرهه[٢] ولأنهم[٣] وافقونا على أنه لو أراد من فعل نفسه شيئاً فلم يكن، يَلحقه النقص والضعف، كذلك إذا أراد من غيره ما لا يكون يلحقه النقص كما لو وقع من فعله ما لا يعلمه لحقه النقص كذلك إذا وقع من غيره ما لا يعلمه، لحقه النقص. وعلى العكس من هذا لما جاز أن يقع من غيره ما لم يأمر به جاز أن يقع أيضاً من فعله ما لم يأمر به. فإن قالوا: لو أراد السفه لكان سفيهاً لأن مريد السفه منّا سفيه. قيل: مريد الطاعة منا مطيع ولا يجب أن يكون الله مطيعاً وإن أراد الطاعة كذلك مريد السفه منّا سفيه ولا يجب أن يكون هو سفيهاً بإرادة السفه. فإن قيل: فكيف يجوز أن يأمر الحكيم بما لا يريده؟ قيل: قد وجدنا[٤] في الشاهد أمثلة: منها أنا لو رأينا حكيماً يضرب مملوكاً له وادعى أنه إنما ضربه لأنه لا يطيعه في أمره وادعى المضروب أنه مطيع له في كل ما يأمره به، فأراد السيد تصديق نفسه فأمره بشيء لا يريده فإنه لا يريد منه ما أمره به؛ لأن ذلك يوجب تكذيبه نفسه ويكون حكيماً في أمره إياه بما لا يريده.

---

(١) عند الكعبي: إرادته لفعله تعالى العلم به، ولفعل غيره الأمر به (شرح المقاصد: ٣/ ٩٥). وقال الفخر الرازي في المطالب العالية (٣/١١١): «... فقال الكعبي والجاحظ وأبو الحسين البصري: معنى كونه تعالى مريداً للفعل علمه بكون ذلك الفعل راجح المنفعة في حقه».

(٢) في نسخة: «مقهوراً على مراده».

(٣) في نسخة: «لأنهم» دون الواو.

(٤) في نسخة أخرى بدل قوله «قيل: قد وجدنا...»: «قيل: قد صحّ ذلك ونطق به القرآن عندنا، كما أمر الخليل عليه السلام بذبح ابنه ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجدة لآدم ولم يرد منه ذلك، ووجدنا...».

المسألة السابعة من هذا الأصل

في تفصيل مراداته

أطلق أصحابنا(١) القول بأن الحوادث كلها بمشيئة الله عزّ وجل. واختلفوا في التفصيل، فقال [شيخنا أبو محمد](٢) عبد الله بن سعيد: أقول في الجملة إن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها، ولا أقول في التفصيل إنه أراد المعاصي وإن كانت من جملة الحوادث التي أراد حدوثها؛ كما أقول في الجملة عند الدعاء يا خالق الأجسام ولا أقول في الدعاء على التفصيل يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها.

وقال أبو الحسن الأشعري في التفصيل بتقييد، فقال: أقول إن الله أراد حدوث المعصية من المعاصي قبيحة منه ولا أقول إنه أرادها على الإطلاق، كما نقول في المؤمن إنه كافر بالجبت والطاغوت والكافر مؤمن بالصنم على هذا التقييد.

وقال بعض أصحابنا: مَن سألَنا عن الشرور بلفظ الحوادث قلنا إن الله أراد حدوثها وحدوث جميع الحوادث، ولا نقول بلفظ الشرور إنه أراد الشرور [ونقول إنه أراد حدوث هذا الحادث الذي هو المعصية](٣) كما أن الليل حجة الله عزّ وجل، فنقول بلفظ الليل إنها ليلة مظلمة وباردة ولا نقول بلفظ الحجة إنها حجة مظلمة وباردة، كذلك نقول في الإرادة والمراد على هذا التفصيل.

المسألة الثامنة من هذا الأصل

في صفة حياة الإلٰه سبحانه(٤)

قال أصحابنا(٥): إن حياته صفة أزلية قائمة من غير روح ولا غذاء ولا تنفس، خلاف قول الزرارية(٦) من الروافض في دعواها أن حياته حادثة وأنه لم يكن حيًّا حتى

---

(١) في نسخة: «قد أجمع أصحابنا».

(٢) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٣) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٤) انظر شرح المواقف (٨/ ٩١)، وشرح المقاصد (٣/ ١٠٠)، والمطالب العالية (٣/ ١٣٧).

(٥) في نسخة: «أجمع أهل الحق» بدل «قال أصحابنا».

(٦) أصحاب زرارة بن أعين. وقد تقدّم التعريف به وبفرقته في الحاشية ٧ صفحة ١١٥.

أحدث لنفسه حياة، وكل فاعل من شرطه أن يكون حيًا. وقد أجاز الصالحي[1] من المعتزلة كون ما ليس بحي عالماً قادراً مريداً؛ فلا يكون له على هذا الأصل دلالة على أن الصانع حيّ. وإذا صحّ لنا أن الصانع عالم قادر مريد والحياة شرط في هذه الصفات عندنا، صحّ لنا الاستدلال بذلك على كونه حيًا. والحياة عند أكثر أصحابنا غير الروح؛ لأن الحياة صفة والأرواح أجسام، ولله عزّ وجل حياة هي صفة له أزلية وليست له روح. فأما الأرواح المنسوبة إليه في القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذي يقوم في القيامة صفًا واحداً[2]. وأرواح الحيوانات أجسام. ولو أحيا الله تعالى جسماً بلا روح جاز [ولا يجوز ذلك على الحياة][3]. والحياة المحدثة جنس واحد. وكل قائم بنفسه يصح قيام الحياة به عندنا.

وزعمت القدرية أنه لا يصح وجود الحياة إلاّ في بنية مخصوصة. وقد دللنا قبل هذا على فساد قولهم فيه [وإذا ثبت أن الله حي وأن له حياة أزلية قلنا لهم: إنها حياة باقية لا يعقبها موت ولا ضدّ من أضداد الحياة، كما أن القدرة الأزلية لا يعقبها عجز وكذلك في سائر الصفات الأزلية][4].

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في كلام الإلَه[5]

كلام الله[6] تعالى صفة له أزلية قائمة، وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده.

وزعمت الكرّامية أن كلامه قدرته على قوله وقولُهُ حادث في ذاته. وزعمت القدرية أن كلام الله حادث في جسم من الأجسام. وزعم أبو الهذيل أن قوله للشيء كُنْ عرض حادث لا في محل وسائر قوله حادث في جسم ما (ودليلنا على أن كلامه

---

(١) تقدم التعريف به. راجع صفحة ١٣ حاشية ٢.
(٢) قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [سبأ: ٣٨]، وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].
(٣) زيادة في نسخة.
(٤) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٥) انظر شرح المواقف (٨/١٠٣)، وشرح المقاصد (٣/١٠٤)، والمطالب العالية (٣/١٢٧).
(٦) في نسخة: «أجمع أهل الحق على أن كلام الله...».

ليس بمحدث أنه لو كان)[١] حادثاً لم يجز حدوثه[٢] فيه لاستحالة كونه محلاً للحوادث. ويستحيل حدوثه لا في محل؛ لأن العرض لا يكون إلاّ في محل، ولو حدث كلامه في جسم من الأجسام لكانت الأسماء الصادرة من خصوص أوصاف الكلام راجعةً إلى محله فكان محله به آمراً ناهياً مخبراً كالحياة والقدرة والعلم إذا حدثت في محل كان المحلّ بها قادراً عالماً حيًّا [وإذا استحال أن يأمر وينهى بكلام الله غيره صحّ أن كلامه أزلي قائم به لا بغيره][٣].

فإن قالوا: أليس قد يُحْدِث الله تعالى في غيره نعمةً وفعلاً وفضلاً ويكون هو المنعم المتفضل الفاعل به دون المحل الذي وقع فيه الفعل والنعمة والفضل؟ [فما أنكرتم أنه يحدث أيضاً كلاماً في غيره فيكون هو المتكلم به دون المحل؟][٣]. قيل: إن الأوصاف الصادرة من خصوص أوصاف هذه الأفعال راجعة إلى محلها؛ لأن الفعل أو النعمة أو الفضل إن كان حياة فالمحل به حي وإن كان قدرة أو علماً أو لذة أو حركة فالمحل بها قادر عالم أو ملتذّ متحرك؛ كذلك خصوص أوصاف الكلام يجب أن يرجع إلى محله دون فاعله (وإذا استحال وقوع فوائد أوصاف كلام الله تعالى إلى غيره صحّ قيام كلامه به ووجب أنه صفة أزلية غير مخلوقة ولا حادثة)[٤].

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في بيان وجوه[٥] كلام الله عزّ وجل

كلام الله تعالى عندنا أمر[٦] ونهي وخبر ووعد ووعيد. ومن فوائد وجوهه

---

(١) ما بين القوسين بدله في نسخة أخرى: «وقد أبطلنا قبل هذا قول الكرّامية بحلول الحوادث، وأبطلنا أيضاً قول مَن أجاز وجود قول وإرادة أو شيء من الأعراض لا في محلّ. والدليل على أن كلام الله صفة له أزلية لا محدثة هو أن كلامه لو كان...».

(٢) في هامش الأصل: «في الأصل: لم يخل حدوثه».

(٣) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٤) ما بين القوسين موجود بدله في نسخة أخرى: «وإذا زعمت القدرية أن محل كلام الله لا يرجع إليه شيء من الأوصاف المشتقة من الكلام فقد أبطلوا فائدة حلول الكلام في محله، وإذا بطل قولهم من الوجه الذي بيّنّاه صحّ أن كلام الله سبحانه وتعالى أزلي غير حادث».

(٥) في الأصل: «في بيان وجود». انظر حاشية الأصل ص١٠٧.

(٦) في نسخة: «قال أصحابنا: إن كلام الله سبحانه أمر...».

العموم والخصوص والمجمل والمفسر. وفي أحكامه ناسخ ومنسوخ، ولا يُنْسَخ كلامه لأنه لا يجوز عدمه ورفعه. وقراءة كلامه بالعربية قرآن وقراءته بالعبرانية توراة [أو زبور][(١)] وبالسريانية إنجيل. والقراءة غير المقروء؛ لأن المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه، ولأن القراءات سبع والمقروء واحد، ويقال قراءة أبي عمرو[(٢)] وقراءة عاصم[(٣)] ولا يقال قرآن أبي عمرو وغيره. ونقول: كلام الله في المصحف مكتوب وفي القلب محفوظ وباللسان متلوّ، (ونقول إن نظم)[(٤)] القرآن معجز خلاف قول النظام إن نظم القرآن غير معجز. (ومن أجاز)[(٥)] من أصحابنا خطاب المعدوم [على شرط الوجود والعقل والبلوغ][(٦)] قال إن كلام الله لم يزل أمراً ونهياً للمكلفين الذين خلقوا بعد ذلك بشرط أن يفعلوا ما أمروا به بعد الوجود والبلوغ ووفور العقول. ومَن لم يُجِز منهم خطاب المعدوم ولم يُسَمِّ كلامه[(٧)] قبل وجود الخلق أمراً ونهياً قال: إن كلامه إنما صار أمراً ونهياً عند توجه اللزوم على المكلف.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في بقاء الإلّه سبحانه

قال[(٨)] قدماء أصحابنا: إن بقاءه صفة له أزلية قائمة[(٩)] به [ولأجلها صحّ وصفه بأنه باق][(١٠)]. وأحال أصحابنا كلهم بقاء الأعراض [لاستحالة قيام البقاء بها][(١٠)].

---

(١) زيادة في نسخة.

(٢) هو زبّان بن عمار التميمي المازني البصري، أبو عمرو، ويلقب أبوه بالعلاء. من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة. ولد سنة ٧٠هـ، وتوفي سنة ١٥٤هـ.

(٣) هو أبو بكر عاصم بن أبي النجود بهدلة الكوفي الأسدي بالولاء. أحد القراء السبعة. تابعي، من أهل الكوفة، ووفاته بها سنة ١٢٧هـ.

(٤) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «ولا يقال إنه في المصاحف مطلقاً، ولا نقول على الإطلاق إن كلام الله سبحانه في محلّ ولكن نقول على التقييد إنه مكتوب في المصاحف. وقالوا أيضاً: إن نظم...».

(٥) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «واختلفوا في وصفه في الأزل، فمَن أجاز...».

(٦) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٧) في الأصل: «ولم يتمّ كلامه».

(٨) في نسخة: «أجمع».

(٩) هذا قول أبي الحسن الأشعري وجمهور معتزلة بغداد. انظر شرح المواقف (٨/ ١١٩).

(١٠) زيادة في نسخة.

ومنع القاضي أبو بكر محمد بن الطيب من كون البقاء معنى [أكثر من وجود الشيء][(١)] وزعم أن الله باقٍ لنفسه وكل باق يجوز فناؤه إلا الله وصفاته القائمة[(٢)].
[وزعم البصريون من القدرية أن البقاء ليس بمعنى لا في الشاهد ولا في الغائب.
وزعم الكعبي أن الباقي في الشاهد يكون باقياً ببقاء والله تعالى باق بلا بقاء.
والكلام في إثبات بقاء الله تعالى كالكلام في إثبات علمه وقدرته وسائر صفاته][(١)]
وزعمت البيانية من الروافض أن الله تعالى يفنى كله إلا وجهه؛ وقد أبطلنا هذه البدعة.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في بقاء صفات الله تعالى

أجمع أصحابنا على أن لله تعالى صفات أزلية. واختلفوا في وصفها بأنها باقية؛ فقال عبد الله بن سعيد والقلانسي إنها أزلية دائمة الوجود، ولا نقول إنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها [وإن كانت لا تزال موجودة][(١)]. وقال أبو الحسن الأشعري: إن صفات الله تعالى باقية ببقاء البارىء وبقاؤه باق لنفسه ونفسُ بقائه بقاء له ولنفسه ولصفاته الأزلية، [وهذا هو المشهور من قول أصحابنا في هذا الباب][(٣)].

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في تأويل الوجه والعين من صفاته

اختلفوا في هذه المسألة؛ فزعمت المشبهة أن لله وجهاً وعيناً كوجه الإنسان وعينه [وزعم بعضهم أن له وجهاً وعيناً هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينه

---

(١) زيادة في نسخة.

(٢) قال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ومعه إمام الحرمين والإمام الرازي وجمهور معتزلة البصرة: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا لأمر زائد عليه، لوجهين: الأول: لو كان البقاء زائداً لكان له بقاء؛ إذ لو لم يكن البقاء باقياً لم يكن الوجود باقياً، لأن كونه باقياً إنما هو بواسطة البقاء المفروض زواله، وحينئذ تتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معاً. انظر شرح المواقف (٨/ ١٢٠، ١٢١).

(٣) ما بين الحاصرتين في نسخة.

بل هما خلاف الوجه والعيون سواهما][1]. وزعم بعض الصفاتية[2] أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له. والصحيح عندنا أن وجهه ذاتُه وعينَه رؤيتُه للأشياء. وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] معناه ويبقى ربك ولذلك قال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ بالرفع لأنه نعت الوجه، ولو أراد الإضافة لقال «ذي الجلال والإكرام»

---

(١) ما بين الحاصرتين في نسخة.

(٢) قال الشهرستاني في الملل والنحل (ص٧٩ ـ ٨١): «اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر، والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات جبرية، مثل اليدين والرجلين (والوجه) ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات جبرية، ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة، فبلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها، وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين، منهم مَن أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم مَن توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥] ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] إلى غير ذلك، ولسنا مكلَّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه شريك له وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً، ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا: لا بد من إجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرُّض للتأويل ولا توقُّف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف، ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لعنهم الله، لا في كلهم، بل في القرائين منهم إذ أوجدوا في التوراة ألفاظاً تدل على ذلك، ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير، أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى الله وتقديس، وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق، ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير، ووقعت في الاعتزال، وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر، فوقعت في التشبيه.

أما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا استهدفوا للتشبيه، فمنهم مالك بن أنس رضي الله عنه إذ قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومثل أحمد بن حنبل وسفيان وداود الأصفهاني ومَن تابعهم، حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيّدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنّف بعضهم ودرس بعض، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية» انتهى.

بالخفض. وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] أي على رؤية مني، كما قال: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] وقوله في سفينة نوح: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء؛ لأنه قال: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾ [القمر: ١١، ١٢] فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة. والمراد بقوله: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى خلاف البيانيّة من الغلاة في دعواها أن كل شيء من الإلٰه يفنى إلا وجهه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في تأويل اليد المضافة إلى الله تعالى[١]

زعمت المشبهة[٢] أن يدي الله تعالى جارحتان وعضوان فيهما كفّان وأصابع [ككَفَّي الإنسان وأصابعه][٣]. وزعم بعض القدرية أن اليد المضافة إليه بمعنى القدرة. وهذا التأويل لا يصح على مذهبه مع قوله إن الله تعالى قادر بنفسه بلا قدرة. (وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل. وذلك)[٤] صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء؛ ولذلك قال في آدم عليه السلام: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [صٓ: ٧٥]، ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال له سبق ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام. [فأما إفساد تأويل المشبهة اليدين على معنى العضوين فقد مضى في الدلالة على أن الله تعالى

---

(١) انظر الإبانة للأشعري (ص٥٢ ـ ٥٥).

(٢) في نسخة: «اختلفوا في هذه المسألة، فزعمت المشبهة...».

(٣) زيادة في نسخة.

(٤) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «وزعم الجبائي أن اليد المضافة إليه بمعنى النعمة. وهذا خطأ لأن الله تعالى أخبر أنه خلق آدم بيديه، والنعمة مخلوقة، والله لا يخلق مخلوقاً بمخلوق؛ ولأن الله تعالى خصّ آدم بهذه الخاصية. ولا يجوز عند الجبائي تخصيص بعض المكلفين بنعمة دون بعضهم، فبطل تأويله من هذين الوجهين. وزعم بعض القدرية أن اليدين في قوله تعالى: ﴿بِيَدَىَّ﴾ صلة، ومعناه أنه خلق آدم فحسب. وهذا يوجب إبطال فائدة تخصيص آدم بها لأن الله تعالى خالق كل مخلوق. وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى، وقال القلانسي: هما صفة واحدة. وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة وهذا التأويل...».

ليس بجسم، والجوارح والأعضاء لا يكون لما ليس بجسم][1]. وزعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان. وزعم القلانسي أنهما صفة واحدة. وزعم الجبائي أن يديه نعمتان منه؛ وهذا يبطل فائدة تخصيص آدم بهما عنده لأنه لا يُجَوِّز من الله تخصيص بعض العباد بلطف ونعمة مخصوصة في دار التكليف. وقد أبطلنا قول المشبهة بالجارحة قبل هذا.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في معنى الاستواء المضاف إليه[2]

اختلفوا في تأويل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فزعمت المعتزلة أنه بمعنى استولى، كقول الشاعر:

[قَد] اسْتَوىٰ بِشْرٌ عَلَى الْعِراقِ[3]

أي استولى. وهذا تأويل باطل؛ لأنه يوجب أنه لم يكن مستولياً عليه قبل استوائه عليه.

وزعمت المشبهة أن استواءه[4] على العرش بمعنى كونه مماسًّا لعرشه من فوقه، وأبدلت الكرّامية لفظ المماسّة بالملاقاة. وزعم بعضهم أنه لا يفضل منه على العرش شيء [عن عرض العرش؛ وهذا يوجب كونه في العرش على مقدار عرض العرش][5].

وزعم آخرون أنه أكبر من العرش، وأنه لو خلق عن يمين العرش وعن يساره عرشين آخرين كان ملاقياً بجميعها من فوقها بلا واسطة. وهذا يوجب أن يكون كل عرش كبعضه فيكون متبعضاً.

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) انظر الإبانة للأشعري (ص٤٦).

(٣) وبعده:

مِـن غـيـر سـيـفٍ ودم مُـهـراقِ

والرجز للأخطل في تاج العروس (سوا)؛ وليس في ديوانه. وبلا نسبة في لسان العرب (١٤/ ٤١٤ ـ سوا)، ورصف المباني ص٣٧٢.

(٤) في الأصل «استوائه» بالخفض.

(٥) زيادة في نسخة.

واختلف أصحابنا في هذا، فمنهم مَن قال إن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله؛ وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعِيّ[١]. ورُوِيَ أن مالكاً سئِلَ عن الاستواء، فقال: الاستواء معقول وكيفيته مجهولة والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب.

ومنهم مَن قال: إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سمّاه استواءً كما أحدث في بنيان قوم فعلاً سماه إتياناً[٢] ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة؛ وهذا قول أبي الحسن الأشعري.

ومنهم مَن قال: إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسّة، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد[٣] ذكره في كتاب الصفات.

والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره. وهذا التأويل مأخوذ من [قول] العرب: ثُلّ عرش فلان إذا ذهب ملكه[٤]. وقال متمم بن نويرة في هذا المعنى:

عُـرُوشٌ تَـفـانَـوْا بَـعْـدَ عِـزٍّ وَأُمـةٌ هَـوَوْا بَعْدَمَا نالُوا السَّلامَةَ وَالْبَقَا[٥]

---

(١) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي الأصمعي. راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. نسبته إلى جدّه أصمع. ولد في البصرة سنة ١٢٢هـ، وتوفي بها سنة ٢١٦هـ. انظر الأعلام للزركلي (٤/ ١٦٢).

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦].

(٣) هو أبو محمد القطان المعروف بابن كُلاّب. وقد تقدّمت ترجمته صفحة ١٠٩ حاشية ٢. وقد ورد اسمه هكذا في الأعلام «عبد الله بن سعيد» كما هنا. وفي الفهرست للنديم (ص٣١٤) وهدية العارفين (١/ ٤٤٠): «عبد الله بن محمد بن كُلاّب القطان»؛ وذكرا من كتبه: كتاب الصفات، وكتاب خلق الأفعال، وكتاب الردّ على المعتزلة (كما في الفهرست)، وفي هدية العارفين «كتاب الردّ على الحشوية».

(٤) في لسان العرب (١١/ ٩١ ـ مادة ثلل): «... وقال ابن دريد: ثُلّ عرشه ثلاًّ: تضعضعت حاله... ويقال للقوم إذا ذهب عزّهم: قد ثُلّ عرشهم. الجوهري: يقال ثَلّ الله عرشهم أي هدم ملكهم. وفي حديث عمر رضي الله عنه: رُؤِي في المنام وسئل عن حاله فقال: كاد يُثلّ عرشي؛ أي يُكسر ويُهدم. وهو مثل للرجل إذا ذلّ وهلك. قال: وللعرش هنا معنيان: أحدهما السرير والأسرّة للملوك فإذا هدم عرش الملك فقد ذهب عزّه، والثاني البيت يُنصب بالعيدان ويُظلّل، فإذا هُدم فقد ذلّ صاحبه».

(٥) البيت من الكامل، وهو في ديوان متمم (ص١٢٥ ـ ط بغداد، ١٩٦٨م).

وأراد بالعروش ملوكاً انقرضوا. وقال سعيد بن زائدة الخزاعي في النعمان بن المنذر:

قَدْ نالَ عَرْشاً لَمْ يَنَلْهُ خائِلٌ جِنٌّ وَلا إنْسٌ وَلا دَيَّارُ[1]

وأراد بالعرش الملك والسلطان. وقال النابغة:

بَعْدَ ابْن جَفْنَةَ وَابْنِ هاتِكِ عَرْشِهِ وَالْحارِثَيْنِ يُؤَمِّلُونَ فَلاحا[2]

وأراد بهاتك عرش ابن جفنة سالبَ ملكه. فصحّ بهذا تأويل العرش على الملك في آية الاستواء على [ما] بيَّنّاه؛ والله الموفق للصواب.

(١) لم أهتدِ إليه بعد البحث.

(٢) تقدم صفحة ١٠٠.



الأصل الخامس من أصول هذا الكتاب
في بيان أسماء الله عزّ وجل وأوصافه

وفي هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في معنى الاسم وحقيقته.

مسألة في بيان مأخذ أسمائه.

مسألة في أقسام أسمائه.

مسألة في الأدلة على أسمائه.

مسألة في عدد أسمائه الوادة في الشرع.

مسألة في تفسير الخبر الوارد في عدد أسمائه.

مسألة في تقسيم أسمائه في المعنى.

مسألة في تفسير ما دلّ من أسمائه على ذاته.

مسألة في تفسير ما دلّ منها على صفاته الأزلية.

مسألة في تفسير ما دلّ منها على أفعاله.

مسألة في بيان ما احتمل من أسمائه معنيين.

مسألة في بيان ما يجوز تسمية غير الله به.

مسألة في الفرق بين أوصافه وصفاته.

مسألة فيما يوصف منه بالفعل دون الاسم.

مسألة فيما يوصف به مضافاً غير مفرد.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل واحد منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.



المسألة الأولى من هذا الأصل
في معنى الاسم وحقيقته[1]

اختلفوا في الاسم؛ فقال أكثر أصحابنا: إنه المسمى[2] والعبارات عنه تسميات

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٢٢٩)، وشرح المقاصد (٣/ ٢٥١).

(٢) قال الجرجاني في شرح المواقف (٨/ ٢٢٩ ـ ٢٣١): «وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ ولا يشكّ عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة: ف ر س، أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره، فإن هذا مما لا يشتبه على أحد؛ بل النزاع في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبىء عنه؛ فلذلك قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: قد يكون الاسم ـ أي مدلوله ـ عين المسمى ـ أي ذاته ـ من حيث هي، نحو: الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أنها، أي تلك النسبة، غيره. وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته. ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته، لا هو ولا غيره كما مر. فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة. قال الآمدي: اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة، وأن الاسم هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه فقولك: الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك: عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً. وقال بعضهم: من الأسماء ما هو عين كالموجود والذات، ومنها ما هو غير كالخالق، فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته، ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها. وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية، ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا، وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن، ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة ا س م وأنها تطلق على الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى، وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الأسماء والأفعال والحروف، وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] و﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٧٨]، أي مسماه. وقول لبيد: ثم اسم السلام عليكما. لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه هاهنا. وقال الإمام الرازي: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو اسم المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طوّلوا في هذه المسألة، وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول: الاسم قد=

له. وقد نصّ أبو الحسن الأشعري على هذا القول في كتاب تفسير القرآن. وذكر في كتاب الصفات أن الاسم هو الصفة وقسمه تقسيم الصفات.

وزعمت القدرية أن الاسم غير[1] المسمى وأشاروا به إلى القول الذي سماه أصحابنا تسمية. وقول الله: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠] وهم كانوا يعبدون من [دون] الله المسميات، دليلٌ على أن الأسماء ذواتها. وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ①﴾ [الأعلى: ١] و﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٧٨] دليلٌ على أن اسم الرب هو الرب؛ لأنه هو المتبارك المسبَّح، ولأن مَن قال من القدرية إن الاسم غير المسمى وجب على أصله أن لا يكون لله في الأزل اسم ولا صفة لأن الأسماء والأوصاف عنده تسميات وعبارات ولم يكن شيء منها في الأزل على قولهم، فإذا لم يكن لمعدوم في الأزل اسم ولا صفة، فهذه صفة المعدوم دون الإلٰه. فإن سألونا عن قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فالمراد بها تسمياته[2] لأن العدد يقع عليها لا على المسمى الواحد.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في بيان مأخذ أسماء الله عزّ وجل[3]

زعم البصريون[4] من القدرية أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس. وقال[5] أهل السنة إنها مأخوذة من التوقيف، وقالوا: لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس وإنما يطلق من أسمائه ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو أجمعت الأمة عليه [وتبعهم الكعبي على ذلك][6]. واختلف أصحابنا في أسماء المخلوقات؛ فأجاز الشافعي رضي الله عنه فيها القياس ومنعه بعضهم.

= يكون غير المسمى، فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار، وقد يكون عينه، فإن لفظ اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان، ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه، فاتحد هاهنا الاسم أو المسمى».

(١) في نسخة «عين»؛ وكلاهما صواب، لأنه يبدو أن كلام بعض المعتزلة أن الاسم غير المسمى، وبعضهم يقول إنه عين المسمى. راجع الحاشية السابقة.

(٢) في نسخة: «قلنا أراد بالأسماء التسميات» بدل «فالمراد بها تسمياته».

(٣) انظر شرح المواقف (٨/ ٢٣٢)، وشرح المقاصد (٣/ ٢٥٦)، والفرق بين الفرق (ص٢٦٠).

(٤) في نسخة: «اختلفوا في هذه المسألة، فزعم البصريون...».

(٥) في نسخة «وأجمع» بدل «وقال».

(٦) زيادة في نسخة.

والدليل على المنع من القياس في أسماء الله عزّ وجل، أن العبد لا يضع لمولاه اسماً كما لا يضع الولد لأبيه اسماً، وإنما يضع الأب للولد والسيدُ للعبد اسماً؛ ولأن الله تعالى موصوف بأسماء لا يوصف بما في معناها، نحو صفته بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخيّ، ويقال إنه قديم ولا يقال عتيق وإن كان ذلك في معنى القديم، [ويقال رحيم ولا شفيق][1] وفي هذا دليل بطلان القياس في أسمائه.

المسألة الثالثة من هذا الأصل

في بيان أقسام أسمائه[2]

ذكر النحويون أن الأسماء ثلاثة أنواع: اسم متمكن واسم مضمر واسم مبهم. والمتمكن معروف[3]. والمضمر مثل «أنا» و«أنت» و«هو»، والياء في «لي» و«بي» و«مِنّي» و«عَنّي»، والهاء في «به» و«له» [والتاء في مثل «ضربت» و«فعلت» بالفتح والضم والكسر في خطاب المؤنث، والكاف في نحو «أكرمك»][1] والمبهم مثل «من» و«ما» و«أين» و«حيث» ونحوها (وأسماء الله عزّ وجل متمكنة)[4]. ويجوز الخبر عنه بالأسماء المبهمة كقوله: ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣﴾ [الكافرون: ٥] وقول القائل منا لغيره: اعبد مَن خلقك واشكر مَن رزقك، ويريد بـ«مَنْ» ربّه عزّ وجل. ويجوز الخبر عنه بالمضمرات أيضاً كقوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النساء: ١٧] وكقولنا في الدعاء: اللهم لك الحمد وإليه[5] المصير ونحو ذلك. والأسماء المتمكنة

---

(١) زيادة في نسخة.

(٢) انظر شرح المواقف (٨/ ٢٣١) وانظر مفصلاً المطالب العالية في العلم الإلهي للفخر الرازي (٣/ ١٥٢ ـ ١٧٤) وهو فصل في تقسيم أسماء الله تعالى؛ حيث قسّم أسماء الله تعالى من وجوه، فراجعها.

(٣) المتمكن من الأسماء: ما قبل الرفع والنصب والجرّ لفظاً كقولك زيدٌ وزيداً وزيدٍ، وكذلك غير المنصرف كأحمد وأسلم. قال الجوهري: ومعنى قول النحويين في الاسم إنه متمكن أي أنه معرب كعمر وإبراهيم، فإذا انصرف مع ذلك فهو المتمكن الأمكن كزيد وعمرو. انظر لسان العرب (١٣/ ٤١٣).

(٤) ما بين القوسين بدله في نسخة: «وجميع هذه الوجوه الثلاثة داخلة في أسماء الله عزّ وجل؛ لأن أسماءه التي ورد الشرع بها متمكنة».

(٥) كذا في الأصل؛ ولعلّها: «وإليك».

[عند أهل اللغة][(١)] ثلاثة أنواع: ثلاثي ورباعي وخماسي. وكل اسم جاء على حرفين كيد ودم فقد حذف منه حرف أصلي كحذف الياء من يد[(٢)] [ولذلك رجعت الياء في التصغير والجمع[(٣)]][(١)] وإن جاء اسم على أكثر من خمسة أحرف فبعض حروفه زائد. ولا يكون الحروف الأصلية في الاسم أكثر من خمسة. وقد وجدنا كل ما ورد به الشرع من أسماء الله عزّ وجل ثلاثيًا في حروفه الأصلية، وما زاد من أسمائه على ثلاثة أحرف فبعض حروفه زائد نحو «المقتدر» فإن الميم والتاء زائدتان. (ثم يتنوع جميع ذلك نوعين أحدهما)[(٤)] مشتق من صفة له قائمة به؛ وهذا النوع منه اسم له أزلي كالقادر والعالم والحي والسميع والبصير والمريد والمتكلم. والثاني مشتق له من فعل [وهو ليس بأزلي][(٥)] وذلك نوعان: أحدهما مشتق من فعله كالخالق والرازق والمنعم ونحو ذلك، والثاني مشتق له من فعل غيره كمعبود ومشكور [ونحو ذلك][(٦)]. وكل ما كان مشتقًّا له من فعل فليس من أسمائه الأزلية.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في بيان الأدلة على أسماء الله تعالى[(٧)]

أما دليل العبارة عن أسمائه فليس إلاّ الشرع.

وأما الدليل على معاني أسمائه فإن منها ما يدل عليه فعلُهُ نحو كونه قادراً عالماً مريداً، فإن الفعل لا يقع إلا من قادر، ولا يصح كونه محكماً متقناً إلا من عالم، ولا يصح اختصاص الفعل بحال دون حال إلا ممن يريد تخصيصه به.

ومنها ما يدل عليه صفةٌ من صفاته نحو كونه حيًا يدل عليه كونُهُ عالماً قادراً مريداً؛ لأن هذه الصفات مختصة بالحي [ولا يصح وصف مَن ليس بحي بها][(٨)]. وقد أجاز الصالحي

---

(١) زيادة في نسخة.
(٢) وأصلها: يَدَيَ.
(٣) فيقال في التصغير: يُديّ؛ وفي الجمع: أيدي.
(٤) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «وجملة أسمائه قسمان: مشتقّ وغير مشتقّ، فالمشتقّ منها نوعان: أحدهما...».
(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٦) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.
(٧) انظر المبحث الثالث من المقصد الخامس من شرح المقاصد (في مدلول الاسم) (٣/٢٥٨ ـ ٢٦٢).
(٨) ما بين حاصرتين في نسخة.

كون الميت عالماً قادراً مريداً. ولا دليل له على أصله على كون الإلّه حيًّا. وزعمت الكرّامية أن أوصاف الحي كلها تصح للميت إلا كونه قادراً. فلا يأمنون على هذا الأصل أن يكون كل جماد رَأَوْه عالماً مريداً سامعاً مبصراً، غير أنه لا يقدر على فعل ولا على نطق.

ومنها ما يجب إثباته لله عزّ وجل لأجل نفي النقص عنه، نحو كونه سميعاً لنفي الصمم عنه وبصيراً لنفي العمى عنه ومتكلماً لنفي السكوت والخرس عنه. [ومن أصحابنا مَن قال: إن الكلام واجب لله تعالى من جهة دلالة فعله عليه كالقسم الأول؛ لأن إرسال الرسل فعل منه. ولا يصح الإرسال ممن لا يكون له قول؛ لأن المُرْسِل إنما يرسل مَن يبلغ عنه قوله وأمره ونهيه][(١)].

فهذه وجوه الأدلة العقلية على معاني أسماء الله تعالى عندنا، [فأما إطلاق التسميات من معاني أسمائه فطريقه الشرع كما بيَّنَّاه قبل هذا][(١)].

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في عدد أسمائه في الشرع

قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وفي حديث سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن عبد الرحمٰن بن هرمز عن أبي هريرة مرفوعاً: «إن لله عزّ وجل تِسْعاً وتسعين اسماً مَن أحصاها دخل الجنة»[(٢)]. وفي رواية شعيب بن أبي حمزة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة بيانُ تفصيل تسعة وتسعين اسماً[(٣)]. وفي القرآن من أسماء الله تعالى ما لم يذكر في هذا الخبر كرفيع الدرجات ونحو ذلك. وكل ما نطق به القرآن من أسماء الله تعالى أو وردت به السنة الصحيحة أو أجمعت عليه الأمة من أسمائه تعالى فجائز إطلاقه، وما خرج من هذه

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٢) الحديث بالإسناد المذكور هنا رواه البخاري في الدعوات باب ٧٠ (حديث ٦٤١٠) قال: حدثنا عليّ بن عبد الله، حدثنا سفيان قال: حفظناه من أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة روايةً قال: «لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحداً، لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر».

(٣) هذه الرواية المفصّلة بهذا السند من طريق شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، ذكرها الترمذي في الدعوات باب ٨٢ (حديث ٣٥٠٧). ورواه البخاري بهذا السند من دون تفصيل الأسماء التسعة والتسعين في الشروط باب ١٨ (حديث ٢٧٣٦) والتوحيد باب ١٢ (حديث ٧٣٩٢).

الأقسام فلا يجوز وصف الله عزّ وجل به. ومَن سمّاه بالقياس صار من القياس في إياس.

المسألة السادسة من هذا الأصل

في تفسير الخبر الوارد في عدد أسمائه

وقد وصف الله تعالى أسماءه [بنعت][(١)] الحسنى لأن الأسماء جماعة والجماعة مؤنثة، والحسنى بناء على فُعْلى، والألف فيها علامة التأنيث. وهذا كقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴿١٨﴾﴾ [النجم: ١٨] لأن الآيات مؤنثة. وتذكير الحسنى والكبرى الأحسن والأكبر. ولو قيل في أسمائه الحُسَن بضم الحاء وفتح السين لجاز، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ ﴿٣٥﴾﴾ [المدثر: ٣٥].

وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها، لورود الشرع بأسماء له سواها. وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معان هذه التسعة والتسعين. وقيل: إنما حصر[(٢)] أسماءه التي يجب الإيمان بمعانيها [بتسعة وتسعين][(١)] لأنها في الجملة مائة اسم والأعظم منها مكتوم لا يطلع [الله][(١)] عليه إلا مَن أكرمه الله عزّ وجل به، وعند العباد منها تسعة وتسعون. وإنما كان الكمال في مائة لأنها منتهى العدد؛ لأن الأعداد (ثلاثة أنواع: آحاد وعشرات ومئون. ثم الألوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئوها. وقيل)[(٣)] إن العدد نوعان زوج وفرد. والفرد أفضل من الزوج؛ وفي الحديث: «إنَّ اللَّهَ وِتْرٌ يحِبُّ الْوِتْرَ»[(٤)]. وإذا صحّ أن الفرد أفضل من

---

(١) زيادة في نسخة.

(٢) في نسخة: «خصّ» بدل «حصر».

(٣) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «أربعة أجناس: آحاد وعشرات ومئون وألوف، ثم المئون ابتداء آحاد لأنها تتبعها عشرات الألوف ومئات الألوف وألوف الألوف، ثم الألوف ابتداء ثالث يتبعه عشراته، ثم هكذا على التكرير. ومن الواحد إلى المائة آحاد وعشرات ومئات لا تكرير في أجناسها. وبانَ بهذا أن كمال العدد مائة. وقد استأثر الله تعالى بواحد من أسمائه المائة وعرف عباده منها تسعة وتسعين. وقيل...».

(٤) رُوي بألفاظ وأسانيد مختلفة؛ فرواه البخاري في الدعوات باب ٦٩، ومسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار حديث ٥ و٦، وأبو داود في الوتر باب ١، والترمذي في الوتر باب ٢، والنسائي في قيام الليل باب ٢٧، وابن ماجة في الإقامة باب ١١٤، والدارمي في الصلاة باب ٢٠٩، وأحمد في المسند (١/ ١٠٠، ١١٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ٢/ ١٠٩، ١٥٥، ٢٥٨، ٢٦٧، ٢٧٧، ٢٩٠، ٣١٤، ٤٩١).

الزوج وأول الأفراد واحد وآخرها تسعة وتسعون، أنعم الله على عباده بأكمل الأفراد عدداً من أسمائه [فأمرهم أن يدعوه بها وهي تسعة وتسعون اسماً][1]. وأما قوله: «مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»[2]، فلم يرد به مَن أحصاها لفظاً؛ إذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة. وإنما أراد مَن أحصاها من علمها واعتقدها، من قولهم فلان ذو حصاة إذا كان ذا معرفة بالأمور، ومنه قول الشاعر:

وَأَنَّ لِسَانَ الْمَرْءِ مَا لَمْ يَكُنْ لَهُ   حَصَاةٌ عَلَىٰ عَوْرَاتِهِ لَدَلِيلُ[3]

فكل مَن عرف أسماء الله تعالى واعتقدها ومات على ذلك فهو من أهل الجنة.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في أقسام أسمائه من طريق المعنى[4]

أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام: قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغني ونحو ذلك. وقسم منها يستحقه لمعنى قام به كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير. وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك. وأما ما اشتق منها عن فعله فليس من أسمائه الأزلية،

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٢) راجع تخريجه ص١٤١ في الحاشيتين ٢ و٣.

(٣) البيت من الطويل؛ وقبله:

وأعلم علماً ليس بالظنّ أنه   إذا ذَلَّ مولى المرء فهو ذليلُ

وأنَّ لسان المرء...   ....

ونُسب البيتان لطرفة بن العبد كما نُسبا لكعب بن سعد الغنوي. وهما لطرفة في ديوانه (ص٨١)، ولسان العرب (١/ ٣٢٣ ـ حظرب) و(١٤/ ٣٧ ـ أجأ)، وأساس البلاغة (حصي)، وكتاب العين (٧/ ١٧٧)، وتاج العروس (حصي). ولكعب بن سعد الغنوي في لسان العرب (١٤/ ١٨٣ ـ حصي). ولكعب بن سعد الغنوي أو لطرفة في تاج العروس (حصو). وبلا نسبة في كتاب العين (٣/ ٢٦٨)، والمخصص (٣/ ١٩)، ومقاييس اللغة (٢/ ٧٠)، وتخليص الشواهد (ص٣٤٦).

(٤) انظر في ذلك مفصلاً المطالب العالية للفخر الرازي (٣/ ١٥٢ ـ ١٧٤) وقد قسّم أسماءه تعالى إلى ما يدل على الذات والماهية، وإلى أسماء دالة على كيفية الوجود، وأسماء دالة على التنزيه والتقديس، وأسماء دالة على القدرة، وأسماء دالة على العلم.

خلاف قول الكرّامية في دعواها أن الله عزّ وجل لم يزل خالقاً رازقاً قبل وجود الخلق والرزق منه. ووافقونا في أنه لا يجوز أن يقال إنه لم يزل خالقاً للعالم بهذه الإضافة.

وقلنا إن أسماءه نوعان: أحدهما: لازم لا يتعداه والإشارة فيه إلى ذاته كالشيء والحي. والثاني: يتعدّى كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير؛ لأنه يتعدى إلى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومرئي. وأسماؤه أيضاً نوعان: أحدهما: مخصوص به كالإلّه والخالق والرازق والمحيي والمميت ونحو ذلك. والثاني: ما يجوز تسمية غيره به كالحي والعالم ونحوه. وأسماؤه نوعان: أحدهما: مطلق، كالحي والعالم والقادر ونحوه. والثاني: لا يطلق إلا مع الإضافة، كذي الجلال والإكرام ورفيع الدرجات ومقلب القلوب والأبصار ونحو ذلك.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
فيما دلّ من أسمائه على ذاته فحسب

هذا النوع من أسمائه كثير، منها: شيء[1] وموجود وملك وقدوس وعليّ وعظيم

(١) اختلفوا في جواز إطلاق «شيء» على الله تعالى، وقد فصّل الفخر الرازي أقوال الفريقين، فقال: «أما الذين أطلقوا هذا الاسم على الله فقد احتجُوا بالقرآن واللغة. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] قالوا هذه الآية دالة على أنه تعالى مسمى باسم الشيء. وأيضاً: قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] والمراد بالوجه الذات، فههنا: استثنى ذاته عن الشيء والمستثنى داخل تحت المستثنى منه. وأما اللغة: فهو أن مَن أنكر كون المعدوم شيئاً، قال: الشيء والموجود مترادفان. ومَن أثبت كون المعدوم شيئاً، قال: الشيء ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فكأن لفظ الشيء أعم من لفظ الموجود. وإذا ثبت هذا فنقول: توافقنا على أنه تعالى موجود، فإن كان الشيء مرادفاً للموجود وجب كونه تعالى مسمى باسم الشيء، وإن كان الموجود أخص من الشيء، وقد صدق عليه الوجود الذي هو أخص، وجب أن يصدق عليه الشيء، الذي هو أعم.

ولمَن أنكر إطلاق اسم الشيء على الله أن يحتج بالقرآن والمعقول. أما القرآن فآيات: أحدها: قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [غافر: ٦٢] فلو كان هو تعالى مسمّى بالشيء لزم أن يكون خالقاً لنفسه، وهو محال. ولا يجوز أن يحمل ذلك على كون هذا العام مخصوصاً، لأن الخارج إذا كان هو القسم القليل يجوز حسن إطلاق لفظ الكل عليه، فإنه يجوز على القسم الأعظم الأكبر، إجراء للأعظم مجرى الكل. والحق ـ سبحانه ـ بتقدير أن يقع عليه اسم الشيء هو أعظم الأشياء وأجلّها. لا يجوز ذلك فتخصيص العموم في مثل هذه الصورة قبيح وغير جائز. والآية الثانية: قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] حكم على مثل مثل نفسه =

وكبير وجليل ومجيد وحقّ وواحد ومتين وأول وآخر وغني ومتعال [وأصحابنا متفقون على أن الله تعالى ذِكْرُهُ مستحقٌ لهذه الأوصاف خلاف قول مَن قال إنه موجود][1] وزعم سليمان بن جرير الزيدي أن الله موجود لمعنى به وأن ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم.

واختلف أصحابنا في معنى الإلَه؛ فمنهم مَن قال: إنه مشتق من الإلَهية وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري. وعلى هذا القول يكون الإلَه مشتقًّا من صفة. وقال القدماء من أصحابنا: إنه يستحق هذا الوصف لذاته، وهو اختيار الخليل بن أحمد المبرد[2]؛ وبه نقول.

واختلفو أيضاً في معنى القديم؛ فقال عبد الله بن سعيد والقلانسي: إنه قديم بمعنى قائم به. وقال أبو الحسن الأشعري: إنه قديم لذاته. وأجمع أصحابنا على أنه باق ببقاء يقوم به، غيرُ القاضي أبي بكر بن الطيب فإنه قال بأن الله باقٍ لنفسه؛ وبه نقول.

المسألة التاسعة من هذا الأصل

في بيان أسمائه الدالة على صفاته الأزلية

كل ما كان من أسمائه مشتقًّا من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحيّ والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلاّم والسامع والسميع والبصير والمريد والمتكلم والآمر والناهي والمخبر؛ لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته

= بأنه ليس بشيء، ولا شك أنه مثل لمثل نفسه فوجب أن يسمى بالشيء وقول مَن يقول: الكاف زائدة: بعيد. لأن حمل ألفاظ هذا الكتاب العالي على الإفادة، وصونها عن اللغو أولى. والآية الثالثة قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] أمر بأن يدعو الله بالأسماء الحسنى، وحسن الاسم عبارة عن الألفاظ الدالة على صفات الجلال والكمال ولفظ الشيء يدل على القدر المشترك بين جميع الموجودات خسيسها ونفيسها. ومتى كان الأمر كذلك، كان هذا اللفظ خالياً عن الدلالة على صفات الجلال والكمال فوجب أن لا يجوز ذكره في حق الله ـ سبحانه ـ فهذا تمام البحث، وهو بحث لفظي محض». انظر المطالب العالية (٣/ ١٥٤، ١٥٥).

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) كذا في الأصل؛ والصواب: الخليل بن أحمد والمبرد، بواو العطف بينهما. والخليل بن أحمد هو الفراهيدي الأزدي اليحمدي، من أئمة اللغة والأدب وواضع علم العروض. ولد سنة ١٠٠هـ، وتوفي سنة ١٧٠هـ. أما المبرّد فهو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، إمام العربية ببغداد في زمنه وأحد أئمة الأدب والأخبار. ولد بالبصرة سنة ٢١٠هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٨٦هـ.

وعلمه وإرادته وكلامه وسمعه وبصره وهذه صفات له أزلية. والقَوِيُّ في أسمائه بمعنى القادر. والخبير والشهيد والمحصي بمعنى العليم. والأول والآخر في معنى الباقي، عند أكثر أصحابنا، دليلٌ على بقاء هو صفة له. والودود والحليم والصبور في أسمائه راجع إلى معنى إرادته للإنعام على عبده أو إرادته للعفو عنه. والواعد والموعد والصادق والذاكر من أسمائه راجع إلى معاني كلامه الأزلي [وكل اسم كان مشتقًّا من صفة له أزلية فذلك الاسم من أسمائه الأزلية، كما بيَّنَّاه قبل هذا، خلاف قول مَن زعم من القدرية أن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدوم بأكثر من هذا، تعالى الله من قولهم][1] وقس على هذا ما جرى مجراه.

المسألة العاشرة من هذا الأصل

في بيان ما دلّ من أسمائه على أفعاله

كالبَرِّ في الدلالة على بره بعباده، والباري في الدلالة على أنه خالق الخلق، والباسط في الدلالة على بسط الرزق لمَن شاء وعلى أنه بسط الأرض ولذلك سماها بساطاً[2]؛ خلاف قول مَن زعم من الفلاسفة والمنجمين أن الأرض كرية غير مبسوطة. والباعث من أسمائه دليل على بعثه الرسل عليهم السلام وعلى بعثه الأموات من اللحود. والتوَّاب دليل على أنه الموفق عباده للتوبة. والجامع من أسمائه فيه إشارة على معنى قوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ﴾ [المائدة: ١٠٩] وقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ﴾ [القيامة: ١٥] وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣﴾ [القيامة: ٣]. والخافض والرافع دليلان على أنه يخفض مَن يشاء ويرفع مَن يشاء فيخفض الكفرة إلى أسفل السافلين ويرفع أولياءه إلى أعلى عليين. والخالق والخلاق من خصوص أسمائه خلاف قول القدرية والثنوية بخالق غير الله تعالى[3] والدافع من أسمائه فيه إشارة إلى قوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١] والرب بمعنى المالك للمملوكات كلها وقد يكون بمعنى المصلح للشيء، والله خالق كل صلاح على زعم القدرية. والرزاق والرازق دليلان على

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ۝١٩﴾ [نوح: ١٩].

(٣) وضع القدرية مع الثنوية بقولهم بخالق غير الله تعالى؛ وهو يشير بذلك إلى مذهب القدرية (المعتزلة) في خلق الأفعال.

أن الأرزاق كلها من فعله. والساتر والستار إشارة إلى ستره ذنوب مَن يشاء من عباده وإلى ستره عيوب مَن شاء منهم. والضار والنافع هو سبحانه خلاف قول الثنوية إن خالق الضرر غير خالق النفع. والغفور والغافر من أسمائه دليل على غفرانه لما دون الشرك لمَن شاء. وزعمت القدرية أن الله لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز أن يعذب مَن لا كبيرة له، فلا يتحقق على أصولهم لله الوصف بالغفور. والفاطر بمعنى الخالق. والقاهر والغالب دليلان على إبطال قول المجوس إن الشيطان غلب الإلّه حتى تحصَّنَ في السماء. ومعنى الكفيل من أسمائه راجع إلى ضمانه أرزاق عباده. والمصوِّر والمعزُّ والمذلُّ والمغيث والمجيب والمبين والمبدي والمعيد والمحيي والمميت والمقدّم والمؤخر والمقسط والمغني والمنتقم والوهّاب والهادي كل ذلك من أسمائه دالة على أفعال مخصوصة. والوارث دليل على بقائه بعد فناء خلقه. والنصير دلالة على نصرته لأوليائه على أعدائه.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
فيما دلّ من أسمائه على معنيين(١)

هذا النوع من أسمائه كثير؛ منها البديع فإنه يكون بمعنى المبدع للشيء، ومنه قوله عزّ وجل: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧] أي مبدعهما. وعلى هذا الوجه يكون هذا الاسم مشتقًّا من فعله. وقد يكون البديع بمعنى الأول، يقال منه: بدع وبديع، ومنه قوله: ﴿مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩] أي ما كنت أولهم، ويكون البديع الذي لا يكون له مثل؛ وعلى هذين الوجهين يكون البديع من أسمائه الأزلية.

ومنها الظاهر والباطن؛ إن حملناهما على معنى أنه العالم بظواهر الأمور وبواطنها كانا من أوصافه الأزلية، وإن حملناهما على معنى قوله: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠] كانا مشتقَّين من فعله.

ومنها الجبار؛ إن تأولناه على معنى القهر لأعدائه أو على معنى جبره للكسير كان مشتقًّا من فعله، وإن تأولناه على معنى مَن لا يُنالُ(٢)، كقولهم نخلة جبارة إذا لم تنلها الأيدي، كان من صفاته الأزلية.

---

(١) في نسخة: «معانٍ».

(٢) في نسخة: «على معنى الذي لا يناله الأيدي» بدل «... مَن لا يُنال».

ومنها الجميل؛ إن حملناه على نفي العيوب عنه فهو من أوصافه الأزلية، وإن حملناه على معنى المجمل فهو مشتق من فعله.

ومنها الحفيظ؛ إن كان من حفظه خلقه فهو مشتق من فعله، وإن كان بمعنى العليم فهو من صفاته الأزلية.

ومنها الحميد؛ إن كان بمعنى المحمود فهو مشتق من فعله، وإن كان بمعنى الحامد فهو من صفاته الأزلية لأن الحمد من الله كلامُه الأزلي.

ومنها الحكيم؛ إن أخذناه من إتقانه وإحكامه لأفعاله فهو مشتق من فعله، وإن حملناه على معنى حكمته وعلمه فهو من صفاته الأزلية. وكذلك الحليم إن تأوّلناه على تأخيره عقوبة أهل العقوبة فهو مشتق من فعله، وإن حملناه على نفي الطيش عنه فهو من صفاته الأزلية.

ومنها السلام؛ إن كان من السلامة عن العيوب فهو من أوصافه الأزلية، وإن كان من إنعامه سلامة عباده فهو مشتق من فعله.

ومنها الصمد؛ إن كان من معنى السيد المصمود[١] في النوائب فهو مشتق من فعله، وإن أخذناه من الذي لا جوف له فمعناه في الله أنه لا يوصف بالأعضاء ويكون حينئذ من أوصافه الأزلية.

والمؤمن من أسمائه؛ إن كان من بذله الأمان فهو مشتقّ من فعله، وإن كان من الإيمان الذي هو التصديق فتصديقه بقوله الأزلي. وقس على هذا ما جرى مجراه.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
فيما يجوز تسمية غير الله به من أسمائه

أما التسمية بالإلٓه والرحمٰن والخالق والقدوس والرزاق والمحيي والمميت ومالك الملك وذي الجلال والإكرام فلا يليق بغير الله عزّ وجل. ويجوز تسمية غيره بما خرج من معاني تلك الأسماء الخاصة. ومن أسمائه ما يوصف الله به مدحاً ويوصف غيره به ذمًّا كالجبّار والمتكبر والمصوِّر. ومنها ما يوصف به مطلقاً ويوصف

(١) الصَّمَد: السيّد المطاع الذي لا يُقضى دونه أمر، وقيل: الذي يُصمد إليه في الحوائج أي يُقصد. انظر لسان العرب (٣/ ٢٥٨ ـ مادة صمد).

غيره به مقيداً بالإضافة كالربّ[١] والقابض والباسط والخافض والرافع.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في الفرق بين صفاته وأوصافه[٢]

اختلفوا في معنى الوصف والصفة؛ فزعمت الجهمية والقدرية أنهما راجعان إلى وصف الواصف لغيره أو لنفسه، ولم يثبتوا لله تعالى صفة أزلية. وقال أبو الحسن الأشعري: إن الوصف والصفة بمعنى واحد، وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له. ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصوفين كخبر المخبر عن سواد فإنه وصف للسواد وصفة للقائل، ويجوز على هذا كون المعدوم موصوفاً عند الخبر عنه. وقال أكثر أصحابنا: إن صفة الشيء ما قامت به كالسواد صفة للأسود لقيامه به ووصف الشيء خبر عنه، وقول القائل: زيد عالم، صفة للقائل لقيامه به ووصف لزيد لأنه خبر عنه. والعلوم والقُدَر[٣] والألوان والأكوان وكل عَرَض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في بيان ما يوصف به الله تعالى
من فعل لا يصدر عنه اسم

قال الله تعالى: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١] ولا يقال له ساقٍ. وقال: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] ولا يقال له مستهزئ. وقال أيضاً: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] ولا يقال ساخر. وقال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦] ولا يقال غضبان. وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] ولا يقال مصلٍّ. وقال: ﴿سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا ﴿١٧﴾﴾ [المدثر: ١٧] ولا يقال إنه مرهق. وفي هذا دليل على أن مأخذ أسمائه التوقيف دون القياس.

---

(١) من ذلك قولهم: ربّ البيت، وربّ المال، وما أشبههما.

(٢) انظر المطالب العالية (٣/ ١٣٩)، والفرق بين الفرق (ص٢٦١).

(٣) جمع قَدْر، وهو المقدار.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في بيان أسمائه المضافة
التي لا تطلق بغير إضافة

من هذا النوع قوله: قابل التوب وشديد العقاب[١]، ولا يجوز أن يقال له شديد مفرداً. ولا يجوز أن يقال في الدعاء يا شديد العقاب إلاّ مقروناً، فيقال: يا قابل التوب شديد العقاب. ومنه رفيع الدرجات[٢]؛ ولا يقال له رفيع بغير إضافة ويجوز أن يقال له الرافع مطلقاً. ومنه ذو العرش[٣] وذو الجلال[٤] وذو المعارج[٥] لا يصح شيء منه دون الإضافة. ومنه أيضاً مولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل[٦]. ومنه مسبب الأسباب ومفتّح الأبواب؛ ويقال له الفتّاح على الإطلاق.

---

(١) نصّ الآية ٣ من سورة غافر: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِى ٱلطَّوۡلِۖ﴾.

(٢) في قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ﴾ [غافر: ١٥].

(٣) في الإسراء الآية ٤٢، والتكوير الآية ٢٠، والبروج الآية ١٥، وغافر الآية ١٥.

(٤) في قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٧]، وقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِى ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرحمٰن: ٧٨].

(٥) في قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ﴿١﴾ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ﴿٢﴾ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلۡمَعَارِجِ ﴿٣﴾﴾ [المعارج: ١ ـ ٣].

(٦) في الآية ٦١ من سورة الحج، والآية ٢٩ من سورة لقمان، والآية ١٣ من سورة فاطر، والآية ٦ من سورة الحديد.

الأصل السادس من أصول هذا الكتاب
في بيان عدل الصانع وحكمته

وفي هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في بيان العدل والظلم.

مسألة في معنى الخلق والكسب.

مسألة في أن الله تعالى خالق الأكساب.

مسألة في إبطال التولد من فعل الإنسان.

مسألة في بيان ما يصح اكتسابه.

مسألة في أن الهداية والإضلال من فعل الله.

مسألة في خلق الآجال وتقديرها.

مسألة [في] خلق الأرزاق وتقديرها.

مسألة في نفوذ مشيئة الله فيما أراد.

مسألة في جواز تخلية العباد عن التكليف.

مسألة في إجازة الزيادة والنقصان في الشرع.

مسألة في جواز خلق الكفرة على الانفراد.

مسألة في جواز إماتة مَن يؤمن، قبل إيمانه[1].

مسألة في جواز خلق الأموات دون الأحياء[2].

مسألة في جواز التخصيص بالنعم.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل مسألة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.

---

(١) في نسخة أخرى: «مسألة: في جواز إماتة مَن علم الله منه الإيمان لو لم يمته قبل إيمانه»؛ وهي أشبه بالصواب.

(٢) في نسخة أخرى: «مسألة: في الاقتصار على خلق الجمادات دون الأحياء».



المسألة الأولى من هذا الأصل
في بيان العدل والظلم

اعلم أن العدل في اللغة قد يكون بمعنى المثل كقوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥] أي مثل ذلك. وقد يكون بمعنى العدول عن الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [النمل: ٦٠] أي يعدلون عن الحق إلى الجور. والعدل في الأصل مصدر أقيم المصدر[١] مقام الاسم، فقيل للعادل عن الباطل إلى الحق عدل. وعلى هذا يستوي فيه الذكر والأنثى والجمع والتثنية والوحدان. وإذا قيل لله سبحانه عدل، فمعناه العادل. وقال سيبويه[٢]: معناه ذو العدل كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] ولولا ورود الشرع بتسميته عدلاً ما جاز إطلاق المصادر في أسمائه.

واختلف أصحابنا في تحديد العدل من طريق المعنى؛ فمنهم مَن قال: هو ما للفاعل أن يفعله. فإذا قيل له: يلزمك على هذا أن يكون كل كفر ومعصية عدلاً من أجل أنها عندك من أفعال الله تعالى وله أن يفعلها؟ أجاب عنه بأن كلها عدل منه، وإنما هي جور وظلم من مكتسبها. ومنهم مَن قال: العدل من أفعالنا ما وافق أمرَ الله عزّ وجل به والجورُ ما وافق نهيه[٣] [فإن أردت طرد[٤] هذا الحد قلت: العدل ما لم يوافق نهي الله][٥]. وزعم الكعبي أن العدل هو التسوية بين العباد فيما يحتاجون إليه من إزاحة العلل والتوفيق والهداية. ويلزمه على هذا الأصل أن لا يكون الإنسان عادلاً بفعل لا يتعدى منه إلى غيره.

ومعنى الظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه، وقد يكون بمعنى المنع

---

(١) لعلّ هذه اللفظة زائدة.

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء أبو بشر الملقب سيبويه. إمام النحاة وأول مَن بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز سنة ١٤٨هـ، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد، ثم رحل إلى بغداد، وعاد إلى الأهواز فتوفي بها سنة ١٨٠هـ. انظر الأعلام (٥/ ٨١).

(٣) تقدم مثل هذا في تحديد الطاعة والمعصية صفحة ٤١، حيث قال: «والطاعة موافقة الأمر، والعقاب إنما يكون على المعصية، والمعصية موافقة النهي ومخالفة الأمر».

(٤) طَرَد القاعدة والحكم ونحوهما: أرسله عامًا.

(٥) زيادة في نسخة.

كقوله تعالى: ﴿كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾ [الكهف: ٣٣] أي لم تنقص ولم تمنع منه شيئاً.

واختلفوا في معنى الظالم من طريق المعنى؛ فقال أصحابنا: حقيقته مَن قام به الظلم. وزعمت القدرية أن حقيقته فاعل الظلم، وأجازوا أن يكون ظلم الظالم قائماً بغيره. واعترضوا على أصحابنا في قولهم إن الظالم مَن قام به الظلم، بأن قالوا: إن الظلم يقوم ببعض الظالم والجملة هي الالمة. وهذا السؤال ساقط على أصل شيخنا أبي الحسن الأشعري؛ لأنه يقول إن محل الظلم من الجملة، هو الظالم دون جملته. ومَن قال من أصحابنا إن الظالم هو الجملة، كما ذهب إليه القلانسي وعبد الله بن سعيد، أجاز أن يقال إن الظلم قام بالظالم وإن قام ببعضه (كما يقال عندهم للإنسان بكماله عالم قادر لقيام العلم والقدرة ببعضه)[1]. فإن قالوا: لو كان الظالم مَن قام به الظلم لوجب أن يكون المشجوج والمقتول ظالمين بما حَلَّهما من الظلم الذي هو القتل والشجّة؟ قيل له: ليس ما حَلَّ بالمقتول والمشجوج ظلماً عندنا وإنما الظلم عندنا فيهما قائم بالقاتل والشاج عند تحريكه يده بما وقع عقيبه من الآثار الظاهرة في المقتول والمشجوج. ومما يدل على إبطال قولهم إن الكافر مَن فَعَلَ الكفر والظالم مَن فَعَلَ الظلم، اتفاقُهم مَعنا على أن الجهل بالله تعالى كفر به. وقد وافقنا القدرية، سوى النّظام والأسواري[2]، على أن الله تعالى قادر على أن يخلق في الكافر جهلاً به ولو فعل مقدوره من ذلك لكان الجاهل كافراً به ولم يكن فاعلاً وفي هذا بطلان تحديدهم الكافرَ بفاعل الكفر.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في بيان معنى الخلق والكسب[3]

زعمت القدرية أن الكسب الذي يقول به أهل السنة غيرُ معقول لهم، وقالوا: لا

---

(١) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «كما يقال في الرجل إنه ساكن البلد وإن سكن في بعضه».

(٢) النظّام تقدم التعريف به صفحة ١٥ حاشية ٣، والأسواري تقدّم صفحة ١١٦ حاشية ٥.

(٣) قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٤/ ٥، ٦): «الكسب: بالفتح وسكون السين المهملة، عند الأشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور، وقالوا: أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور =

. . . .

= مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالىٰ إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوىٰ كونه محلاً له.

وبالجملة فصرف العبد قدرته وإرادته نحو الفعل كسب وإيجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق ومعنىٰ صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل، وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإرادة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف، إذ لا مؤثر إلا الله تعالى، بل بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سبباً عاديًا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل، بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل، فالفعل الواحد مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد وللعبد بجهة الكسب، والمقدور الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين. ولهم في الفرق بين الكسب والخلق عبارات مثل قولهم: إن الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته، مثلاً: حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير مَن قامت به القدرة وهو زيد، ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد. والحاصل أن أثر الخالق إيجاد لفعل في أمر خارج من ذاته، وأثر الكاسب صفة في فعل قائم به، والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح.

واعلم أن المتكلمين اختلفوا في أن المؤثر في فعل العبد ما هو؟ فقالت الجبرية: المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى ولا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات في ما يوجد منها. وقال الأشعري: المؤثر فيه قدرة الله تعالى، ولكن للعبد كسباً في الفعل بلا تأثير فيه. وقال أكثر المعتزلة: هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا إيجاب بل باختيار. وقالت طائفة: هي واقعة بالقدرتين معاً، ثم اختلفوا فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن تتعلقا جميعاً بالفعل نفسه. وقال القاضي: على أن يتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وقدرة العبد بصفته، أعني كونه طاعة ومعصية ونحو ذلك. وقالت الحكماء وإمام الحرمين: هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلُّف بقدرة يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع. هذا خلاصة ما في شرح المواقف، وشرح العقائد وحواشيه. ويطلق الكسب أيضاً على طريق يعلم منه المجهول، وقد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمَن جوّزه جعل الكسبي أعم من النظري، ومَن لم يجوِّزه فقال النظري والكسبي متلازمان... وفي شرح العقائد النسفية: الاكتسابي علم يحصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة، ونحو ذلك في الحسيّات، فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لأن الاستدلالي هو الذ بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار، وأما الضروري فقد يقال في مقابله الاكتسابي، ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً لمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسَّر بما يحصل بدون نظر وفكر في دليل. فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًا أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريًا أي حاصلاً بدون الاستدلال انتهى كلامه. وفيه مخالفة صاحب المواقف، وإن شئت التوضيح فارجع إلى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته» انتهى.

وجه لنسبة الفعل إلى مكتسبِهِ غير إحداثه له. (وقال أصحابنا للقدرية)[1] إنكم زعمتم أن أفعالنا كانت في حال عدمها قبل حدوثها أشياء وأعراضاً وإن الإنسان المكتسب لها لم يجعلها أشياء وأعراضاً، ونحن نقول: إن الله عزّ وجل هو الذي جعل أفعالنا أشياء وأعراضاً؛ وهذا معنى قولنا إن الله عزّ وجل خلق أعمال عباده، ومعناه أنه هو الذي جعل[2] أشياء وأعراضاً. وقد سلّمتم لنا أن الإنسان لم يجعلها كذلك، فالذي نفيتموه عن الإنسان أضفناه إلى الله عزّ وجل. وقد ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلاً، في الحجر الكبير، قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به. إذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خَرَجَ أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً؛ كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله. ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووُجِدَ مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى. ولا يخرج مع ذلك المكتسِب من كونه فاعلاً وإن وُجد الفعل بقدرة الله تعالى.

فهذا قول معقول وإن جَهِلتْهُ القدرية. وإنما المجهول قول ابن الجبائي في هذا الباب؛ لأنه قال إن الخالق للشيء إنما يخلقه بأن يجعله على حال؛ ثم لا يصف تلك بأنها موجودة ولا معدومة ولا بأنها معلومة ولا مجهولة، فصار دعاويه في إحداث الأفعال غير معقولة له [و]لغيره.

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في [بيان] أن الله تعالى خالق أكساب العباد

واختلفوا في أكساب العباد وأعمال الحيوانات على ثلاثة مذاهب:

أحدها: قول أهل السنة إن الله عزّ وجل خالقها كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره؛ وإنما العباد مكتسِبون لأعمالهم.

والمذهب الثاني: قول الجهمية إن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض في اضطرارهم إليها.

---

(١) في نسخة مكان الموضوع بين القوسين: «واختلف أصحابنا في تفسير معنى الكسب، فمنهم مَن قال للقدرية. . .».

(٢) كذا بالأصل، ولعلها «جعلها».

والمذهب الثالث: قول القدرية الذين زعموا أن العباد خالقون لأكسابهم وكل حيوان مُحْدِثٌ لأعماله وليس لله في شيء من أعمال الحيوانات صنع. وذكر أكثرهم[١] أن الله عزّ وجل غير قادر على مقدور غيره وإن كان هو الذي أقدر القادرين على مقدوراتهم. وزعم المعروف منهم بمعمر[٢] أنّ الأعراض كلها من أفعال الأجسام إما بالاختيار وإما بالطباع، وأن الله تعالى ما خلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا حركة ولا سكوناً ولا حياةً ولا موتاً ولا قدرةً ولا عجزاً ولا علماً ولا صحةً ولا سقماً ولا سمعاً ولا بصراً ولا شيئاً من الأعراض. وزعم المعروف منهم ببشر بن المعتمر، أن الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع، منها ما هو من فعل الله عزّ وجل ومنها ما هو من فعل العبد[٣] ومنها ما هو من اجتماع العباد[٤]. والدليل على جميع القدرية من القرآن قوله عزّ وجل: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] فأثبت في هذه الآية للعباد أعمالاً خلاف قول الجهمية: إن العبد ليس له عمل؛ وأخبر عن نفسه بأنه خالق أعمال العباد خلاف قول القدرية: إن العباد خالقون لأعمالهم. فدلّت الآية على بطلان قول الجهمية والقدرية.

فإن قيل: أراد بالأعمال الأصنام المعمولة. قيل: إن الأصنام لم تكن من عمل العباد وإنما نحتُها عملُهم والله خالق عملها الذي هو نحتهم لها. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦] فأخبر أنه لو كان غير الله خالقاً شيئاً مثل خلق الله لكان شريكاً له.

وزعمت القدرية أنهم يخلقون من الحركات والاعتمادات والعلوم والإرادات والآلام مثل ما خلق الله عزّ وجل منها. وفي هذه الدعوى دعوى المشاركة لله في صنع أكثر أجناس الأعراض. ثم قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ دليلٌ على أنه خالق كل مخلوق سواء كان من أكساب العباد أو من غير أكسابهم. ويدل عليه قوله: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٣،

(١) أي أكثر القدرية.

(٢) هو معمر بن عباد السلمي؛ تقدّم صفحة ٦١ حاشية ٣.

(٣) في الأصل: «من فعل الله عزّ وجل، ومنها ما هو من فعل الله تعالى».

(٤) في هامش الأصل: «لعله: من اجتماعهما».

١٤] وفي هذا دليل على أنه خالق سرائر الصدور وعالم بها. وفيه أيضاً دليل على أن الخالق للشيء يجب أن يكون عالماً به وبتفصيله، وقد علمنا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية في عضو واحد في زمان متناه. وقد زعمت القدرية أن النائم والساهي يخلقان الكلام والأصوات والحركات والآلام التي لا علم لهم بها. وهذا خلاف حكم الآية التي تلوناها. ويدل على بطلان قولهم من القياس أن الخالق للشيء يجب أن يكون قادراً على إعادته كالخالق للأجسام والألوان قادرٌ على إعادتها. وإذ كان الواحد منا لا يقدر على إعادة كسبه بعد عدم الكسب صحّ أن ابتداء وجود كسبه كان بقدرة غيره وهو الله القادر على إعادته.

فإن قالوا: لو كان الكسب فعلاً لله وللعبد لاشتركا فيه. قيل: ليس حدوثه منهما حتى يكونا شريكين في إحداثه، وإنما الله عزّ وجل خالق الكَسب والعبد مكتسِب له، كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك؛ ولا يجب الشركة بمثل هذا، وإنما يتصور الشركة بين صانعين يكون صُنْعُ واحد منهما غيرَ صُنْع صاحبه، في الجنس الواحد، كالخياطين يشتركان في خياطة قميص واحد؛ لأن خياطة أحدهما غيرُ خياطة الآخر. ومَن زعم من القدرية أن صنعه في يديه غير صنع الله فيه فهو الذي ادعى المشاركة المذمومة وكفاهم به خزياً.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في إبطال القول بالتولد(١)

واختلفوا في التولد؛ فزعم أكثر القدرية أن الإنسان قد يفعل في نفسه فعلاً يتولد منه فعل في غيره ويكون هو الفاعل لما تَوَلَّدَ، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه (وكذلك الضارب متولد عن ضربه)(٢). وزعموا أيضاً أن فاعل السبب لو مات عقيب

---

(١) راجع الحاشية ٣ صفحة ١٤.

(٢) ما بين القوسين هكذا ورد في الأصل؛ ولعل الصواب ما ورد في نسخة أخرى بدله: «ولذلك زعموا أن ذهاب السهم وإصابتَهُ الهدفَ وهتكه له وقتله لما وراء الهدف، فكل ذلك من فعل العبد لأن حركات السهم متولد من تحريكه يده بالسهم والقوس. وكذل قولهم في انكسار الزجاج بالحجر إذا ألقاه عليه إنسان. وقالوا في الألم الحادث عقيب الضرب إنه فعل الضارب متولد عن ضربه».

السبب ثم تولّد من ذلك السبب فعلٌ بعد مائة سنة لصار ذلك الميت فاعلاً له بعد موته وافتراق أجزائه بمائة سنة. وأجاز المعروف منهم ببشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدةً عن فعل الإنسان [فالمتولد عنه من فعله. ومتى كان السبب من فعل الله عزّ وجل فالمتولد أيضاً من فعله][1]. وقال أصحابنا: إن جميع ما سمَّته القدرية متولداً من فعل الإنسان[2]، وليس الإنسان مكتسباً؛ وإنما يصح من الإنسان اكتساب فعله في محل قدرته. وأجازوا أن يمد الإنسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم. وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه. وأجازوا أيضاً أن يجمع الإنسان بين النار والحلفاء[3] فلا تحرقها على نقض العادة، كما أجرى العادة بأن لا يخلق الولد إلا بعد وطء الوالدين ولا السِّمَن إلا بعد العلف؛ ولو أراد خلق ذلك ابتداءً لقدر عليه.

وزعم بعض القدرية وهو المعروف بثمامة[4] أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها. [و]يلزمه على هذا الأصل إجازة حدوث كل فعل لا من فاعل، وفيه إبطال دلالة الموحدين على إثبات الصانع. وزعم النظّام منهم أن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة. وهذا القائل مصيب عندنا في قوله إن الله خالق المتولدات، ومخطىء في دعواه إيجاب الخلقة؛ على معنى أن الله طبع الحجر على أن لا يقف في الهواء لأن وقوفه في الهواء جائز غير مستحيل عندنا [وقد أكذبه المعتزلة في قوله: إن المتولدات من فعل الله تعالى، وقالوا: يلزمه أن يكون كلمة الكفر فعلاً من الله تعالى؛ لأن الكلام كله متولد عندهم. وهم الكفرة في هذا دونه؛ وأما كفر النظّام من غير هذا الوجه، وسنذكر[5] بعد هذا إن شاء الله][6].

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٢) في هامش الأصل: «ما سمته... مبتدأ، من فعل الله خبره. ويحتمل أن يكون العبارة هكذا: ما سمّته القدرية متولداً من فعل الإنسان، من فعل الله» انتهى. وفي نسخة أخرى: «ما سمّته القدرية متولداً من فعل الله عزّ وجل ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محلّ قدرته لأنه يجوز أن يمدّ الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً».
(٣) في نسخة «والقطن» بدل «والحلفاء».
(٤) هو ثمامة بن أشرس. تقدّم التعريف به صفحة ٤٨ حاشية ٥.
(٥) لعلها: «وسنذكره» أي وجه كفر النظام.
(٦) ما بين حاصرتين في نسخة.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في الفرق بين ما يصح اكتسابه وبين ما لا يصح اكتسابه

أجمع أصحابنا على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما، وكذلك الإرادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت[١]. وأجمعوا على أنه لا يصح منا اكتساب الألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع [والبصر[٢] والصمم والرؤية والعمى والخرس واللذة والشهوة والأجسام. [هذا كله قول أصحابنا][٢]. وزعم معمر أن الأعراض كلها من فعل الأجسام إما طباعاً وإما اختياراً. وأجاز بشر بن المعتمر منّا فعل الألوان[٣] والطعوم والروائح والإدراكات على سبيل التولُّد. وكل مَن زعم من القدرية أن المخلوق يجوز أن يُحْدِثَ في غيره أعراضاً وتأليفاً فلا دليل له من طريق العقل على أن الله عزّ وجل هو الفاعل لتأليف أجزاء السماء وحركات الكواكب؛ لأن ذلك كله يصح عندهم أن يكون فعلاً لبعض الملائكة وبعض الجن، فلا دليل لهم على أن ذلك من فعل الله تعالى وكفاهم بذلك خزياً.

المسألة السادسة من هذا الأصل
في أن الهداية والإضلال من فعل الله عزّ وجل

قال أصحابنا: إن الهداية من الله [تعالى] لعباده على وجهين:

أحدهما: من جهة إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الأدلة عليه، وعلى هذا الوجه يصح إضافة الهداية إلى الرسل وإلى كل داعٍ إلى دين الله عزّ وجل لأنهم مرشدون إليه. وهذا تأويل قول الله عزّ وجل في رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] أي تدعو إليه.

والوجه الثاني من هداية الله تعالى لعباده: خلقُه في قلوبهم الاهتداء، كما ذكره

(١) في نسخة: «والكفر» بدل «والسكوت».

(٢) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٣) في نسخة: «وأجاز بشر بن المعتمر أن الواحد منّا يصحّ أن يفعل اللون...».

الله عزّ وجل في قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] فالهداية الأولى من الله تعالى شاملة جميع المكلَّفين. والهداية الثانية منه خاصة للمهتدين. وفي تحقيق ذلك نزل قول الله عزّ وجل: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [يونس: ٢٥] يعني به اهتداء القلوب الذي لا يقدر عليه غير الله عزّ وجل. ولهذا قال في نبيه عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦] [وقد وصفه بأنه يهدي إلى صراط مستقيم. فالهداية التي أثبتها الله تعالى للرسول ﷺ من طريق البيان والدعوة، والهداية التي نفاها عنه من جهة شرح الصدور وقبولها للحق][1]. والإضلال من الله عزّ وجل لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم. وعلى ذلك يُحْمَلُ قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] وقوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر: ٣١] فمَن أضلّه فبعدله ومَن هداه فبفضله؛ هذا قول أهل السنّة.

وزعمت القدرية أن الهداية من الله تعالى على معنى الإرشاد والدعاء وإبانة الحق وليس إليه من هداية القلوب شيء. وزعموا أن الإضلال منه على وجهين: أحدهما: أن يقال إنه أضلّ عبداً بمعنى أنه سمّاه ضالاً. والثاني: على معنى أنه جازاه على ضلالته. وقد أخطأوا في تأويلهم من طريق اللغة ومن طريق المعنى؛ أما من طريق اللغة فلأنَّ مَن سمى غيره ضالاً أو نسبه إلى الضلالة فإنما يقال فيه إنه ضلَّله بالتشديد ولا يقال أضلّه. وأما من طريق المعنى فمن جهة أن الإضلال من الله لو كان بمعنى التسمية والحكم لوجب أن يقال إن النبي ﷺ قد أضلّ الكفرة لأنه سمّاهم ضالين وحكم بضلالتهم، ووجب أن يقال إن الكفرة والشياطين قد أضلُّوا المؤمنين والأنبياء لأنهم قد سموهم ضالين. ولو كان الإضلال من الله عزّ وجل بمعنى العقاب على الضلالة لكان كل مَن أقام الحد على الزاني والسارق والقاتل والقاذف وشارب الخمر قد أضلّهم؛ لأنه قد جازاهم على ضلالاتهم وفسقهم. وإذا بطل هذا صحّ أن الهداية والإضلال من الله تعالى على ما ذهبنا إليه دون ما ذهبت القدرية إليه.

[وزعمت الثنوية أن الهداية من النور والضلال من الظلمة. وزعمت المجوس أن الهداية من الإلّه والإضلال من الشيطان. وقد مضى الكلام عليهم في توحيد الصانع، وفي ذلك كفايةٌ على إبطال قولهم][1].

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في خلق الآجال وتقديرها

قال[١] أصحابنا: كل مَن مات[٢] حتف أنفه أو قُتل فإنما مات بأجله الذي جعله الله عزّ وجل أجلاً لعمره. والله قادر على إبقائه والزيادة في عمره؛ لكنه إذا لم يُبْقِهِ إلى مدة لم يكن المدة التي لم يَبْقَ إليها أجلاً له، كما أن المرأة التي لم يتزوجها قبل موته لم تكن امرأة له وإن أمكن أن يتزوجها لو لم يمت.

واختلفت القدرية في هذه المسألة؛ فقال أبو الهذيل فيها مثل قولنا؛ وهو أن المقتول لو لم يقتل مات في وقت قتله بأجله [لأن المدة التي لم يعش إليها لم تكن أجلاً له ولا من عمره][٣]. وقال الجبائي أيضاً فيمن علم الله منه أنه يقتل لعشرين سنة: إن الوقت الذي يقتل فيه أجل له وهو أجل موته، ولا يجوز أن يكون له أجل آخر إلاّ على تقدير الإمكان. وزعم الباقون من القدرية أن المقتول مقطوع عليه أجله؛ فجعلوا العباد قادرين على أن ينقصوا مما أجّله الله عزّ وجل ووقّته. ولو جاز ذلك لجاز أن يزيدوا في أجل مَن قضى الله له أجلاً محدوداً، وإذا لم يقدروا على الزيادة في أجل آخر لم يقدروا على النقصان منه. فأما قول نوح عليه السلام: ﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّىۚ﴾ [نوح: ٤]، فإنه لم يقل ويؤخركم إلى أجل لكم. ونحن لا ننكر إمكان البقاء إن لو لم يمت المقتول؛ ولكن قلنا إن المدة التي قتل قبلها لم تكن أجلاً له [احتجُوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ﴾ [فاطر: ١١]][٤].

ومن فروع هذه المسألة اختلافهم في المقتول هل هو ميت أم لا؟ وقد زعم الكعبي أن المقتول غير ميت؛ لأن الموت من قِبَل الله[٥] والقتل من قِبَل القاتل[٦]. وقال أكثر القدرية: المقتول ميت، وفيه معنيان: أحدهما موت من فعل الله عزّ وجل، والثاني قتل هو من فعل القاتل. وقال أصحابنا: القتل غير الموت ولكن المقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل.

---

(١) في نسخة: «أجمع» بدل «قال».
(٢) في نسخة: «على أن مَن مات».
(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٤) في نسخة: «من فعل الله» بدل «من قبل الله».
(٥) في نسخة: «من فعل القاتل» بدل «من قبل القاتل».

ومن فروعها[1] [أيضاً][2] الشهادة؛ وقد زعمت القدرية أنها الصبر على ألم الجراح والعزمُ على ذلك قبل وقوعه، ومنعوا تسمية قتل الكافر للمؤمنين شهادة. وقالت الكرّامية: الشهادة أن يصيب المؤمن من البلاء [على] ما يوجب تكفير ذنوبه كلها إذا لم يكن من الصدِّيقين؛ لأن الصدِّيق لا يحتاج إلى تكفير ذنبه. وقال أصحابنا: مَن قُتل مظلوماً أو مات من بعض الأمراض المخصوصة كالحريق والغريق وموت المرأة في طلقها ونحو ذلك فهو شهيد. ولو كانت الشهادة في تكفير الذنوب لم يكن مَن لا ذنب له شهيداً وإن قتله الكفرة في حربها. وإذا صحّ لنا أن الشهادة ما ذكرنا، فالشهداء عندنا نوعان: أحدهما: شهيد يغسل ويصلَّى عليه وهو الذي مات حتف أنفه موتاً يوجب له الشهادة أو جرح في قتال الكفرة أو أهل البغي ومات في غير المعركة. والثاني: شهيد مقتول في المعركة، فقد أجمعوا على أنه لا يُغَسَّل واختلفوا في الصلاة عليه، فقال الشافعي: لا يُصلَّى عليه، وقال أبو حنيفة بالصلاة عليه.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في الأرزاق وتقديرها

زعمت القدرية أن الله عزّ وجل لم يقسم الأرزاق إلاّ على الوجه الذي حكم به من استحقاق المواريث وما فرض من سهام الصدقات لأهلها وما فرض من الغنائم لذوي القربى ومَن ذكر معهم. وزعموا أن الإنسان قد يفوته ما رزقه الله عزّ وجل، وأنه قد يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأَكَلَهُ. وأجازوا أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني.

وقال أهل الحق: إن كل مَن أكل شيئاً أو شرب فإنما تناول رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً، ولا يأكل أحد رزق غيره. ويجب على القدرية في قود أصلها[3] أن يقولوا فيمن غصب جارية فأولدها بالحرام ولداً وسقى ذلك الولَدَ ألباناً مغصوبةً حتى نشأ ثم أطعمه بعد ذلك من الحرام إلى أن بلغ وصار لصًّا فلم يأكل ولم يشرب طول

(١) أي من فروع هذه المسألة.

(٢) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٣) في قود أصلها: أي في سياق أصلها الذي بنت عليه أقوالها في الأرزاق.

عمره إلا من الحرام ثم مات على ذلك: إن الله[1] ما رزقه شيئاً. وكذلك الدابة من نتاج مغصوب إذا لم يأكل من غير الحرام لم يكن الله رازقاً لها عندهم. وهذا خلاف قول الله عزّ وجل: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

المسألة التاسعة من هذا الأصل

في نفوذ مشيئة الله تعالى في مراداته

أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله تعالى في مراداته على حسب علمه بها. فما علم منه حدوثه أراد حدوثه خيراً كان أو شرًّا، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون. وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي أراد كونه عليه. وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به أو لم يأمر به [وهذا قولهم في الجملة. واختلفوا في التفصيل فمنهم مَن قال: أقول في الجملة إن الله تعالى أراد حدوث كل حوادث[2] خيرها وشرها ولا أقول في التفصيل إنه أراد الكفر والمعاصي الكائنة وإن كانت من جملة الحوادث التي قلنا في الجملة إنه أراد كونها، كما نقول في الجملة عند الدعاء: يا خالق الأجسام ويا رازق البهائم والأنعام كلها، ولا نقول يا رازق الخنافس والجعْلانِ؛ وإن كانت هذه الأشياء من جملة ما أطلقنا في الجملة بأنه خالقها ورازقها. كذلك القول في المرادات جملة وتفصيلاً على هذا القياس. وهذا قول شيخنا أبي محمد عبد الله بن سعيد وكثير من أصحابنا. ومنهم مَن أطلق إرادة الله سبحانه في مراداته جملاً وتفصيلاً؛ ولكنه قيّد الإرادة في التفصيل فقال في الجملة: إن الله تعالى قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر، وقال في التفصيل: إنه أراد حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسباً له قبيحاً منه؛ ولم يقل أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد له، على الوجه الذي ذكرناه. وهذه طريقة شيخنا أبي الحسن رحمه الله. ومنهم مَن قال: إذا عبّرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا إن الله تعالى أراد حدوثها ولم نقل أراد الكفر والعصيان، وإن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذي هو كفر أو معصية. كما أن المخلوقات كلها حجج الله سبحانه ودلائله والليل منها، ونقول فيها

---

(١) قوله «إن الله» هو مقول قوله قبل سطرين «أن يقولوا» وما بينهما من قوله «فيمن غصب» إلى قوله «على ذلك» جملة معترضة.

(٢) كذا؛ ولعلها «الحوادث» مع أل التعريف.

بلفظ الليل إنها ليلة مظلمة ولا نقول إنها حجة مظلمة، ولا نقول في الخشبة المنكسرة إنها حجة منكسرة وهذا القول اختيارنا][١].

واختلفت القدرية في هذه المسألة، فزعم النظام والكعبي أن الله تعالى ليست له إرادة على الحقيقة؛ وإذا قيل إنه أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل إنه أراد شيئاً من فعل غيره فمعناه أنه أمر به. وزعم البصريون منهم أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، وقالوا: قد يريد ما لا يكون وقد يكره الشيء فيكون [وزعموا أن المعاصي كلها على كراهة منه][١] وأنه قد شاء هداية كل الناس ولم يشأ ضلال أحد. وقد أكذبهم الله عزّ وجل في ذلك بقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [السجدة: ١٣] [فأخبر أنه ما شاء هداية الكل ولو شاء لآتى كل نفس هداها][١].

فإن قالوا: إن الهدى المذكور في هذه الآية بمعنى الرجوع إلى الدنيا لأنه معطوف على قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴿١٢﴾﴾ [السجدة: ١٢]، ثم قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] يعني ما سألت من الرجعة إلى الدنيا. قيل لهم: إن رجوعهم إلى الدنيا لا يكون هدى لهم لإمكان وقوع الضلالة منهم بعد ذلك، ألا تراه قال: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] فدلّ هذا على أن الهدى المذكور في الآية هداية القلوب وأنه لم يردها من جميع المكلّفين [وإنما أرادها من بعضهم][١]. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩] وفي هذا دليل على أن مَن لم يشأ الاستقامة فإن الله ما شاء منه أن يشاء الاستقامة. ولأن القدرية البصرية وافقونا على أن الله عزّ وجل لو أراد من فعل نفسه شيئاً فلم يقع لحقه سهو أو ضعف؛ كذلك إذا أراد من غيره ما لا يقع لحقه الضعف والنقص، كما أنه لو وقع من فعله شيء بخلاف خبره لحقه الكذب، كذلك لو وقع من غيره ما هو خلاف خبره لحقه الكذب. والأمر على عكس هذا؛ لأنه يجوز أن يقع من غيره ما لم يأمر به كما يقع منه ما لم يأمر به.

[قالوا][٢]: لا يلحقه النقص بأن يقع من غيره خلاف مراده؛ لأنه قادر على إلجائه إلى مراده. قيل: إن الله تعالى وإن ألجأ إلى فعل ما أراد منه فلا يجب تمام

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.
(٢) كذا في الأصل؛ ولعلها: «فإن قالوا».

مراده على أصولكم؛ لأنكم زعمتم أنه أراد منه فعل الإيمان والطاعة اختياراً على وجه يستحق به الثواب، وإذا ألجأه إليه لم يستحق به ثواباً ولا يتم مراده منه. على أن هذا الإلجاء لا يخلو من وجوه: إما أن يكون بخلق الإيمان والطاعة فيهم فليس هذا قولكم، أو يكون بسلب قدرة الكفر والمعصية عنهم وفيه سلب قدرة الإيمان والطاعة عندكم على أصلكم في أن القدرة تصلح للضدين، أو بأن يُلجئهم[1] بعذاب يُخَوِّفهم به؛ فلا يخلو حينئذ من أن يعلموا أن ذلك العذاب من قبل الله أو يشكُّوا فيه، فإن عرفوا ذلك فقد عرفوا الله ولا يجوز إلجاء مَن عرفه إلى معرفته، وإن شكُّوا في ذلك لم ينكروا[2] وقوع المخالفة منهم، فلا يكون الإلّه قادراً على إتمام مراده منهم على أصول القدرية بحال. وإذا بطل ذلك صحّ أن إرادته نافذة في كل ما يشاء][3].

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في جواز تخلية العباد عن التكليف

قال أصحابنا: كل ما علم الله وجوبه أو تحريمه فالشرع أوجب ذلك فيه. ولو لم يرد الشرع بالخطاب لم يكن شيء واجباً ولا محظوراً وكان جائزاً من الله عزّ وجل أن لا يكلف عباده شيئاً.

وزعمت البراهمة والقدرية أنه لم يكن جائزاً تخلية العباد عن التكليف، وقالوا: لو فعل ذلك لكان قد أغراهم بالمعاصي. وهذا كلام لا معنى تحته؛ لأن مَن علّق الحظر والإباحة على الشرع لم يسم شيئاً قبل الشرع معصية، وإذا جاز من الله تعالى خلق العصاة ولم يكن ذلك إغراءً بالمعصية جاز ترك التكليف ولم يكن ذلك إغراءً بالمعصية.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في جواز الزيادة والنقصان في الشرع

قال أصحابنا: كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزاً ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه. وكذلك لو أباح الشرع ما حرّمه

(١) كتبت في الأصل «يلجأهم».
(٢) كذا؛ ولعلها «ينكر».
(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

وحرّم ما أباحه كان جائزاً [وإنما خصّ الله تعالى الشريعة بما استقرت عليه لأنه أراد ذلك، ولا مدخل في تقدير شيء منه للعقل][١]. وزعم المدَّعون للأصلح من القدرية أن ما أوجبه الشرع لم يكن جائزاً سقوطه وما أسقطه لم يكن جائزاً وجوبه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه. وأسَرَّتْ هذه الطائفة إبطال فائدة مجيء الرسل وإن لم يصرحوا به خوفاً من الشناعة عند الإشاعة. ثم كيف وجّه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعي بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل إلا أن يراد به دلالة العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره[٢].

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل[٣]

في بقاء حكمة الله عزّ وجل لو لم يخلق الخلق أو لم يخلق غير الكفَرة

وقال أصحابنا: إن الله حكيم في خلق كل خلق. ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة، ولو خلق أضعاف ما خلق جاز. ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز. ولو خلق الجمادات دون الأحياء والأحياء دون الجمادات جاز. (وزعم أكثر القدرية أنه كان واجباً عليه خلق الأحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة. وأوجب بعض الكرّامية أن يكون أول خلق خلقه الله حيًّا. وقلنا: إذا جاز أن يكون الخلق كله أمواتاً بين النفختين في الصُور جاز أن يكونوا كذلك في ابتداء الخلق على الدوام)[٤].

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في الأصل: «فلا تنكره».

(٣) عبارة «من هذا الأصل» سقطت من المطبوع؛ وقد أثبتناها مزيداً للفائدة.

(٤) ما بين القوسين بدله في نسخة أخرى: «وكانت كل هذه الوجوه منه صواباً وعدلاً وحكمة، خلاف قول مَن أوجب عليه الفعل من القدرية ليعبدوه ويشكروه وأوجب عليه خلق الأحياء والجمادات معاً، وأوجب عليه أن يكون أول خلقه حيًّا يصح منه الاعتبار كما ذهبت إليه الكرّامية. وإذا جاز كون الخلق مواتاً وأمواتاً بين النفختين في الصُور جاز كونهم كذلك في ابتداء الخلق على الدوام».

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل

في جواز إماتة مَن علم الله منه الإيمان لو لم يمته

أجاز أصحابنا من الله تعالى إماتة مَن يعلم أنه لو أبقاه لآمن أو ازداد طاعته. وأوجب الكرّامية وطائفة من القدرية إبقاءه. وهذا يوجب عليهم خروجه عن الحكمة بإبقاء الكفرة إلى حين كفرهم؛ لأنه لو أماتهم صغاراً قبل كمال العقل لم يكفروا ولم يستحقوا العقاب. وقلنا لمَن يدّعي الأصلح[1] من القدرية: أخْبرنا عن ثلاثة أطفال خُلِقُوا في بطن واحد مات واحد منهم طفلاً وبلغ الآخران فكفر أحدهما وآمن الآخر، ما حكم هؤلاء في الآخرة؟ فمن قوله: الذي يكفر يكون مخلّداً في النار والآخران في الجنة؛ غير أن منزلة مَن آمن منهما أرفع من منزلة الذي مات طفلاً. قيل: فلو طلب مَن مات طفلاً من ربه مثل منزلة أخيه الذي آمن، بماذا يجيبه؟ فإن قال: جوابُهُ: إن أخاك نال رفعة المنزلة بعمله ولا عمل لك. قيل: فإنه يقول له: هلاّ أبقيتني حتى كنت أعمل مثل عمله؟ فما جوابه؟ فإن قال: كانت إماتتك طفلاً أصلح لك لأني لو أبقيتك لكفرت. قلنا: إن كان هذا عذراً صحيحاً فإن الذي كفر بعد بلوغه منهم يقول له: يا ربّ إن كنت أمَتَّ أخي طفلاً، لأنك علمت أنك لو أبقيته كَفَرَ، فهلاّ أمَتَّني طفلاً لعلمك بكفري بعد البلوغ! ووجب بهذا على أصل صاحب الأصلح انقطاع ربه عن جواب هذا السائل. تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل

في جواز الاقتصار على خلق الجمادات

أجاز ذلك أصحابنا، وأباه جمهور القدرية غير الصالحي منهم؛ وقالوا: لا يجوز أن يخلق الله جسماً لا يعتبر به راءٍ. وسألناهم عن الأجزاء الكامنة في بطون الأحجار. فزعموا أن بعض خلق الله تعالى يراها. وفي هذا بطلان قولهم إن الأجسام التي لا ينفذ فيها الشعاع مانعة من رؤية ما وراءها.

---

(١) أي مَن يدّعي من القدرية وجوب فعل الأصلح على الله تعالى.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل(١)
في جواز التخصيص بالنعم

أجاز أصحابنا تخصيص بعض العباد بالنعم سواء كانت دينية أو دنيوية في الدنيا والآخرة. وقالت القدرية: قد سَوَّى الله عزّ وجل بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيءٍ من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين. وفي هذا بطلان فائدة دعاء الصالحين أن يُوَفِّقهُم الله لما وَفَّقَ له الأنبياء. ولا ييأس من رَوْح الله إلا القوم الكافرون.

(١) «من هذا الأصل» ساقطة من المطبوع.



الأصل السابع من أصول هذا الكتاب
في معرفة الأنبياء عليهم السلام

وفي هذا الأصل خمس عشرة مسألة، وهذه ترجمتها:

مسألة في معنى النبوة والرسالة.

مسألة في جواز التكليف وبعثة الرسل.

مسألة في معرفة الرسول [بأنه رسول][1] برسالته.

مسألة في عدد الأنبياء [والرسل][1].

مسألة في أول الرسل وآخرهم.

مسألة في نبوة موسى عليه السلام.

مسألة في نبوة عيسى عليه السلام.

مسألة في نبوة محمد ﷺ.

مسألة في كونه خاتم الرسل.

مسألة في جواز بعثة الرسول إلى قوم مخصوصين.

مسألة في تفضيل بعض الرسل على بعض.

مسألة في تفضيل نبينا على سائرهم.

مسألة في فضل الأنبياء على الملائكة.

مسألة في فضلهم على الأولياء.

مسألة في عصمة الأنبياء من الذنوب.

فهذه مسائل هذا الأصل. ونذكر في كل واحدة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.

---

(١) زيادة في نسخة.



المسألة الأولى من هذا الأصل

في معنى النبوة والرسالة[1]

النبي في اللغة مهموز وغير مهموز. فالمهموز مأخوذ من النبأ الذي هو الخبر[2]. وغير المهموز يحتمل وجهين: أحدهما: التخفيف بإسقاط همزته[3]. والثاني: أن يكون من النبوّة التي هي الرفعة، وهي ما ارتفع من الأرض. وكذلك النَّباوة ما ارتفع من الأرض[4]. ويقال: نبا الشيء إذا ارتفع. فالنبيّ على هذا هو الرفيع المنزلة عند الله تعالى[5]. والرسول هو الذي يتتابع عليه الوحي، من رَسَلَ اللبن إذا تتابع درُّه[6].

وكل رسول الله عزّ وجل نبي وليس كل نبي رسولاً له. والفرق بينهما أن النبي مَن أتاه الوحي من الله عزّ وجل ونزل عليه الملك بالوحي. والرسول مَن يأتي بشرع على الابتداء أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله.

وزعمت الكرّامية أن الرسالة والنبوة معنيان[7] قائمان بالرسول والنبِيّ غيرُ إرسال الله إياه وغير عصمته وغير معجزته. وفرقوا بين الرسول والمرسَل بأن قالوا: إن الرسول مَن فيه ذلك لمعنى، ومَن كان ذلك فيه وجب على الله إرساله. والمرسَل هو الذي أرسله مُرْسِلُه. وإذا سُئلوا عن المعنى الذي لأجله يكون رسولاً لم يصفوه بأكثر من أنه معنى قائم بالرسول غير إرسال الله إياه وغير عصمته ومعجزته. ولا وجه للكلام معهم في شيء هم لا يعرفون معناه.

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٦٤)، وشرح المواقف (٨/ ٢٤١)، وشرح المقاصد (٣/ ٢٦٨).

(٢) انظر لسان العرب (١/ ١٦٢ ـ مادة نبأ).

(٣) وعلى هذا تلفظ «النبي» من دون تشديد الياء؛ لأن أصلها يبقى من النبأ.

(٤) انظر لسان العرب (١/ ١٦٣). وفي شرح المواقف (٨/ ٢٤١): «. . . وقيل: من النبيّ وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله تعالى».

(٥) في اللسان عن الفرّاء: «. . . أي إنه أشرف على سائر الخلق».

(٦) في لسان العرب (١١/ ٢٨٤ ـ مادة رسل): «والرسول: معناه في اللغة الذي يُتابع أخبار الذي بعثه أخذاً من قولهم: جاءت الإبل رَسَلاً أي متتابعة».

(٧) في الأصل «معينان» بتقديم الياء على النون. والصواب ما أثبتناه.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في جواز بعثة الرسل وتكليف العباد[١]

الخلاف في هذا مع البراهمة الذين جحدوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر، وأبطلوا الفرائض السمعية؛ وزعموا أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين: أحدهما: من قبل الله ينبهه [يدعو به إلى النظر والاستدلال ومعرفة الإله وتوحيده][٢] على ما يوجبه عقله. والآخر: من جهة الشيطان يدعوه إلى معصية الخاطر الأول. وقالوا: إنما مَكَّن الله الشيطانَ من إلقاء الخاطر الداعي إلى الشر في قلب العاقل ليعتدل به دواعيه ويصح منه اختيار أحد الخاطرين، ولو أفرده بالخاطر الأول لكان مُلْجَأً إلى ما يدعوه إليه لأنه ليس في مقابلته ما يدعوه إلى ضده، ولا تكليف مع الإلجاء. وزعموا أيضاً أن الرسل قد وردوا بإباحة[٣] ما حظره العقل من ذبح البهائم وإيلام الحيوان بلا ذنب وتحميل العاقلة الدية، وكَذَّبُوهم لأجل ذلك.

وساعدت القدريةُ البراهمةَ في التكليف من جهة الخواطر وخالفوهم في إجازة بعثة الرسل؛ غير أن النظام منهم زعم أن الخاطرين كلاهما من قبل الله تعالى، يدعو بأحدهما إلى المعرفة والنظر والاستدلال ليفعل المكلف ذلك، ويدعو بالآخر إلى المعصية لا ليفعل ولكن لاعتدال الدواعي. وزعم الباقون منهم أن الخاطرين أحدهما من قبل الله عزّ وجل والآخر من قبل الشيطان، سوى مَن قال منهم إن المعارف ضرورية كالجاحظ وثمامة والصالحي فإن هؤلاء زعموا أن لا تكليف إلاّ على مَن عرف الله تعالى ومَن لم يعرفه لم يكن مكلفاً وإنما كان مخلوقاً للسخرة والاعتبار به. وهذا القول يوجب على صاحبه أن يكون العوام من عبَدَة الأصنام والزنادقة والدهرية ناجين من عذاب الآخرة. ومَن قال بالتكليف من جهة خاطرين أحدهما من جهة الله تعالى والآخر من جهة الشيطان، يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطرين أحدهما من الله والآخر من شيطان آخر، ثم كذلك القول في شيطان آخر والثاني والثالث حتى يتسلسل ذلك لا إلى نهاية. ومَن قال بقول النظام فقد صرّح بأن الله يدعو إلى شيء لا ليفعل، ولو جاز ذلك لجاز أن يأمر بما لا يجوز فعله وينهى عما يجوز فعله.

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٢٥٤).

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٣) في الأصل: «بإجابة» تحريف.

فإن قالت البراهمة: ليس بحكيم مَن أرسل إلى مَن يعلم أنه يُكَذِّبُ رسوله. قيل: إذا جاز أن يخلق الله مَن يعلم أنه يكذبه ويجحده ويكفر به جاز أيضاً أن يرسل إلى مَن يعلم منه تكذيب رسوله. وكل ما استدلوا به على إبطال التكليف السمعي ينتقض عليهم بما أجازوه من التكليف العقلي[١].

---

(١) فصّل الجرجاني في شرح المواقف (٨/٢٥٨، ٢٥٩) أقوال المنكرين للتكليف من البراهمة وغيرهم، وردّ عليهم، فقال: «الطائفة (الثالثة: مَن قال في العقل مندوحة عن البعثة) إذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية، غير أن من البراهمة مَن قال بنبوة آدم فقط ومنهم مَن قال بنبوة إبراهيم فقط ومن الصابئة مَن قال بنبوة شيث وإدريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجُّوا بأن ما حكم العقل بحسنه) من الأفعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) إليه (لأن الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعاً لمضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) أي احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (أن الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً) من مراتب الحسن: القبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداءً (فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشيء وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك) أي النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل (يجربون فيه) أي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكاً ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع أن اشتغالهم بذلك) أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة (يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المعاش فإذا تسلّموه من الطبيب خفّت المؤونة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في إمكان معرفته) أي معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي لا يعلم ما يعلم إلا من جهة الله) بخلاف الطبيب إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدّم من تقرير مذهب الحكماء) وهو أن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ» انتهى.

أما الفخر الرازي فقد قسّم منكري التكليف إلى فريقين: الفريق الأول الذين بنوا إنكار التكليف على الجبر، فهؤلاء قالوا: القول بالجبر حقّ، فالقول بإنكار التكليف حق، فالقول بإنكار النبوة حق. ثم ردّ الفخر الرازي عليهم مطولاً. والفريق الثاني الذين أنكروا التكليف لا بالبناء على مسألة الجبر. وقد ذكر لهم شبهات في ذلك وردّ عليهم. راجع المطالب العالية (٨/ ٧ ـ ١٧).

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في معرفة الرسول بأنه رسول[(١)]

لا بد للرسول من حجة وبرهان يعلم به أن الله تعالى قد أرسله. ويصح علمه بذلك من وجوه:

منها: أن يخاطبه الله عزّ وجل بلا واسطة ويخلق في قلبه علماً ضروريًا يعلم به أن الذي يخاطبه ربه لا غيره، كما خاطب آدم حين نفخ فيه الروح وأعلمه بالضرورة معرفة ربه وأنه هو الذي خلقه وخاطبه، وعلّمه في الحال الأسماء كلها علماً ضروريًا غير مكتسب.

ومنها: أن يخاطبه بلا واسطة ويُظهر في تلك الحال دلالة تدل على أن المخاطب هو الله تعالى من الأدلة الناقضة للعادة كما فعله بموسى عليه السلام عند إرساله إياه إلى فرعون؛ فإنه خاطبه بلا واسطة وأظهر له معجزات استدل بها على أن الله تعالى هو الذي خاطبه، كحل العقدة من لسانه واليد البيضاء وقلب العصا حيّة ونحو ذلك.

ومنها: أن يرسل الله ملكاً إلى الرسول ويأمره بالرسالة ويظهر عند إرسال الملك معجزة يعلم بها أن الذي أتاه ملك وليس بشيطان.

ومنها: أن يصح نبوة بعض الأنبياء بأحد هذه الطرق ثم يقول ذلك النبي لبعض أمته: إن الله قد أرسلكم إلى قوم بأعيانهم، فيعلم أنه رسول الله بقول رسول آخر قد تلقّى رسالته على لسانه. ومثاله رسالة لوط إلى قومه[(٢)] على لسان إبراهيم عليهما السلام، وكذلك كانت قصة الحواريين مع عيسى عليه السلام [فالمعرفة الأولى ضرورية وثانيتها استدلال[(٣)]][(٤)].

---

(١) انظر المطالب العالية (٨/٤٩) فصل في البحث عن الطريق الذي يعرف الرسول كونه رسولاً من عند الله عزّ وجل.

(٢) في الأصل: «قوم» تحريف.

(٣) لعله: وثانيتها استدلالية. كذا في هامش الأصل المطبوع.

(٤) ما بين حاصرتين في نسخة.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في بيان عدد الأنبياء والرسل عليهم السلام

أجمع أصحاب التواريخ من المسلمين على أن أعداد[١] الأنبياء عليهم السلام مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً[٢] كما وردت به الأخبار الصحيحة. أولهم أبونا آدم عليه السلام، وآخرهم نبينا محمد ﷺ. وأجمعوا على أن الرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر كعدد الذين جاوزوا مع طالوت النهر ولم يشربوا منه وثبتوا معه في قتال جالوت، وكذلك كان عدد أصحاب بدر مع النبي ﷺ يوم بدر.

وفي هذه الجملة خلاف من وجوه: أحدها: مع قوم أنكروا جميع الرسل كالبراهمة. والثاني: مع قوم منهم[٣] أقروا بنبوة آدم وإبراهيم عليهما السلام وأنكروا نبوة غيرهما. والثالث: مع صابئة[٤] واسط أقروا بنبوة آدم وشيث وزعموا أن معهم

---

(١) في نسخة: «عدد».

(٢) على ما روي عن أبي ذر الغفاري أنه قال: قلت لرسول الله ﷺ: كم الأنبياء؟ فقال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً» فقلت: وكم الرسل؟ فقال: «ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيراً». رواه أحمد في المسند (٥/ ١٧٨، ١٧٩، ٢٦٦).

(٣) أي من البراهمة؛ فقد قال الإيجي في المواقف: «... غير أن من البراهمة مَن قال بنبوة آدم فقط، ومنهم مَن قال بنبوة إبراهيم فقط» اهـ. ولم يذكر طائفة منهم قالت بنبوة آدم وإبراهيم معاً عليهما السلام. انظر شرح المواقف (٨/ ٢٥٨).

(٤) الصابئون، جمع صابىء وهو مَن انتقل إلى دين آخر وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره سمي في اللغة صابئاً، قال أبو زيد: صبا الرجل في دينه يصبأ صبوءاً إذا كان صابئاً فمعنى الصابىء التارك دينه الذي شرع له إلى دين غيره والدين الذي فارقوه هو تركهم التوحيد إلى عبادة النجوم أو تعظيمها. قال قتادة: وهم قوم معروفون ولهم مذهب ينفردون به ومن دينهم عبادة النجوم وهم يقرُّون بالصانع وبالمعاد وببعض الأنبياء. وقال مجاهد والحسن: الصابئون بين اليهود والمجوس لا دين لهم. وقال السدي: هم طائفة من أهل الكتاب يقرأون الزبور. وقال الخليل: هم قوم دينهم شبيه بدين النصارى إلا أن قبلتهم نحو مهب الجنوب حيال منتصف النهار يزعمون أنهم على دين نوح، والفقهاء بأجمعهم يجيزون أخذ الجزية منهم، وعند الإمامية لا يجوز ذلك لأنهم ليسوا بأهل كتاب وقد رآهم زياد بن أبي سفيان فأراد وضع الجزية عنهم حين عرف أنهم يعبدون الملائكة، وقد أفتى أبو سعيد الإصطخري القادر بالله بكفرهم حين سأله عنهم، وفي السوسنة: أما الصابئون ويقال لهم الكلدان فهم أول مَن سجد للأصنام ويحتمل أنهم كانوا في بدئهم كالمجوس ويسجدون للكواكب لكن لما كانت الشمس قد تغيب أو تخفى وراء الغيوم فقد اخترعوا لتلك الكواكب صوراً سمُّوها بأسماء الكواكب، فالأوثان المشهورة بين قدامهم، هي المشتري وزحل والمريخ وعطارد وأرطاميس ويونون =

كتاب شيث وأنكروا مَنْ بعدهما. والرابع: مع اليهود؛ فإنهم أقرُّوا بتسعة عشر نبيًّا بعد موسى وبمَن قبله من الأنبياء وأنكروا عيسى ومحمداً عليهما السلام. والخامس: مع السامرة[1] الذين أقروا بنبوة موسى وهارون ويوشع ومَن قبلهم من الأنبياء وأنكروا مَن

= والزهرة ونحو ذلك، ثم زعموا أخيراً بأن نفوس عظماء الأموات لها أثر عظيم عند الله تعالى فهم وسطاء بينه وبين خلقه فاتخذوا صوراً لمَن اعتقدوا فيه هذه العقيدة وسجدوا لها ويقال أول مَن فعل ذلك نينوس بن نمروذ بن نوح ملك الأشوريين الذي بنى مدينة نينوى فإنه صنع تمثالاً لأبيه سنة ٢٠٥٩ قبل الميلاد أمر قومه بعبادته وصاروا يعبدون ملوكهم وأمراءهم وشجعانهم. وفي ابن خلدون: الصابئة من ولد صابىء بن لامك أخي نوح، وقيل: إن صابىء متوشلح جده وأول مَن ملك الأرض من ولد نوح كنعان بن كوش بن حام، وورث ملكه ابنه النمروذ الذي عظم سلطانه وطال عمره وغلب على أكثر المعمور وأخذ بدين الصابئة وخالفه الكلدانيون منهم في التوحيد وفكروا في عبادة الهياكل، ولما عاد إبراهيم إلى أرض كنعان فنزل بمكان بيت المقدس وكانت تعظمه الصابئة وتسكب عنده الزيت للقربان وتزعم أنه هيكل المشتري والزهرة فسمّاه العبرانيون إيلياء ومعناه بيت الله، وكان زان ملك بابل يدين بالصابئة ويقال: إن يونس بن متى بعث إليه فآمن به وجاء كنعان بن فالغ فأظهر بدعته وهو الصابئة وانتحلها وهو الذي لقب بالنمروذ وهو نمروذ إبراهيم عليه السلام وكان من النبط من أهل بابل ممن يدين بدين الصابئة وهو عبادة الكواكب واستجلاب روحانيتها وكانوا لذلك أهل عناية بأرصاد الكواكب ومعرفة طبائعها وخلاص المولدات وما يشابه ذلك من علوم النجوم والطلسمات والسحر، وكان أول مَن دعا إلى دين الصابئة بيوراسب وقد شهرت بابل بين أقطار الأرض بوفر قسطها من صناعة السحر ومن الصابئة من فراعنة مصر فدراس وكان حكيماً وهو الذي بنى هيكل الزهرة الذي هدمه بختنصر مع ما هدمه من هياكل الصابئة وجاء بعده ابنه تاليق على ملك مصر فرفض الصابئة ودان بالتوحيد ثم صبا المصريون وكان أهل مصر من الصابئة، ثم حملهم الروم لما ملكوها بعد قسطنطين على النصرانية عندما حملوا على الأمم المجاورة لهم من الجلالقة والصقالبة وبرجار والروس والحبشة والنوبة فدانوا كلهم بذلك ورجعوا عن دين الصابئة في تعظيم الهياكل وعبادة الأوثان. انظر حاشية الملل والنحل (ص٢٥٨).

(١) قال الشهرستاني في الملل والنحل (ص٢٤٢ ـ ٢٤٤): «السامرة: هؤلاء قوم يسكنون بيت المقدس (وقرايا) من أعمال مصر، يتقشفون في الطهارة أكثر من تقشُّف سائر اليهود، أثبتوا نبوة موسى وهارون، ويوشع بن نون عليهم السلام، وأنكروا نبوة مَن بعدهم رأساً إلا نبيًّا واحداً، وقالوا: التوراة ما بشرت إلا بنبي واحد يأتي من بعد موسى، يصدق ما بين يديه من التوراة يحكم بحكمها ولا يخالفها البتة، وظهر في السامرة رجل يقال له الألفان ادعى النبوة، وزعم أنه هو الذي بشّر به موسى، وأنه هو الكوكب الذي ورد في التوراة أنه يضيء ضوء القمر، وكان ظهوره قبل المسيح عليه السلام، بقريب من مائة سنة. وافترقت السامرة إلى دوستانية وهم الألفانية، وإلى كوسانية، والدوستانية معناها الفرقة المتفرقة الكاذبة، والكوسانية معناها الجماعة الصادقة، وهم يقرُّون بالآخرة والثواب والعقاب فيها، والدوستانية تزعم أن الثواب والعقاب في الدنيا، وبين الفريقين اختلاف في الأحكام والشرائع، وقبلة السامرة جبل يقال له (كزيرم) بين بيت المقدس ونابلس، قالوا إن الله تعالى أمر داود النبي عليه السلام أن يبني بيت =

كان منهم بعد ذلك. والسادس: مع النصارى في إنكارها نبوة نبينا ﷺ. والسابع: مع صابئة حران في دعواها نبوة قوم من الفلاسفة. والثامن: مع الخرمدينية الذين زعموا أن الرسل [تَتْرىٰ][١] غير منقطعة وإنما يدورون على الأدوار. والتاسع: مع مَن ادعى من غلاة الروافض نبوة علي رضي الله عنه[٢]. والعاشر: مع مَن ادّعى منهم نبوة كل إمام في وقته[٣]. والحادي عشر: مع اليزيدية من الخوارج حيث قالوا إن الله يبعث نبيًّا بنسخ شريعة محمد ﷺ ويكون صابئاً كما يذكر وليس من جملة هؤلاء الصابئين.

= المقدس بجبل نابلس، وهو الطور الذي كلّم الله عليه موسى عليه السلام، فحوّل داود إلى إيليا، وبنى البيت ثمة، وخالف الأمر وظلم، والسامرة توجهوا إلى تلك القبلة دون سائر اليهود ولغتهم غير لغة اليهود، وزعموا أن التوراة كانت بلسانهم وهي قريبة من العبرانية فنقلت إلى السريانية» اهـ. وفي حاشية الملل والنحل (ص٢٤٢): «السامرة، وبالعبرية كوتيم، وهم ليسوا من بني إسرائيل البتة، وإنما هم قوم قدموا من بلاد المشرق وسكنوا بلاد الشام وتهوّدوا وكانوا لا يؤمنون بنبي غير موسى وهارون ولا بكتاب غير التوراة، وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة وغيرها من كتب الله تعالى وهي خمس وعشرون كتاباً ككتاب أشعيا وأرميا وحزقيل، وكان السامرة يطلقون على أنفسهم اسم شومريم أي سامرة من اسم شمرون أو نبي إسرائيل وكانوا يقولون إنهم من أولاد يوسف أو لسكناهم مدينة شمرون، وشمرون هذه هي مدينة نابلس وكانوا ينكرون نبوة داود ومَن تلاه من الأنبياء وأبوا أن يكون بعد موسى نبي، وجعلوا رؤساءهم من وُلد هارون، وذكر المسعودي أن السامرة صنفان متباينان أحدهما يقال له الكوشان والآخر الروشان. أحد الصنفين يقول بقدم العالم والسامرة تزعم أن التوراة التي في أيدي اليهود ليست التوراة التي أوردها موسى عليه السلام ويقولون توراة موسى حُرِّفت وغُيِّرت وبُدِّلت وأن التوراة هي ما بأيديهم دون غيرهم، وذكر البيروني أن السامرة تعرف بالأمساسية قال: وهم الأبدال الذين بدلهم بختنصر بالشام حين أسر اليهود وأجلاهم. وكانت السامرة أعانوه ودلُّوه على عورات بني إسرائيل فلم يحاربهم ولم يقتلهم ولم يسبهم وأنزلهم فلسطين من تحت يده ومذاهبهم ممتزجة من اليهودية والمجوسية وعامتهم يكونون بموضع من فلسطين يسمى نابلس وبها كنائسهم ولا يدخلون حدّ بيت المقدس منذ أيام داود النبي لأنهم يدّعون أنه ظلم واعتدى وحول الهيكل المقدس من نابلس إلى إيليا وهو بيت المقدس ولا يمسون الناس وإذا مسوهم اغتسلوا ولا يقرون بنبوة مَن كان بعد موسى عليه السلام من أنبياء بني إسرائيل وقد بقي منهم إلى عصرنا الحاضر قرابة ثلاثمائة وهم في نابلس في كل سنة يصعدون إلى جبل جزيزيم «كريزم» للعبادة منتظرين مجيء المسيح الموعود به».

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) من هذه الفرق السبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذي غلا في عليّ رضي الله عنه وزعم أنه كان نبيًّا، ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله. انظر الفرق بين الفرق (ص١٧٧).

(٣) ومنهم الخطابية أتباع أبي الخطاب الأسدي الذي زعم أولاً أن الأئمة أنبياء ثم زعم أنهم آلهة. انظر الفرق بين الفرق (ص١٨٨).

والكلمة في هذا الباب قد استقصيناها في كتاب دلائل النبوة.

وإذا صحّ لنا أن الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر قلنا إن خمسة منهم من أولي العزم المذكورين في القرآن، وهم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام. وخمسة منهم من العرب، وهم: هود وصالح وإسماعيل وشعيب ومحمد عليهم السلام.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في ترتيب الرسل

وأولهم آدم عليه السلام[١]، وآخرهم عند المسلمين محمد ﷺ. وزعمت صابئة واسط أن آخرهم شيث ولكنهم يظهرون للمسلمين الإيمان بعيسى عليه السلام ليعدُّوهم في عدد[٢] النصارى. وقد زعمت المجوس أن أول البشر وأول الرسل كيكومرت[٣] الملقب بكل شاه أي ملك الطين[٤]. وزعموا أن الشيطان قتله فخرج من صلبه نطفة غاصت في الأرض ونبتت منها ريباستان فصارتا ذكراً وأنثى وازدوجا

---

(١) في نسخة أخرى: «المسألة الخامسة من هذا الأصل: في ترتيب الرسل أولهم وآخرهم. أجمع المسلمون وأهل الكتاب على أن أول مَن أرسل من الناس آدم عليه السلام...».

(٢) كذا في الأصل؛ ولعلها «عداد».

(٣) كذا في الأصل؛ وفي نسخة أخرى: «كيومرس». وورد اسمه في أكثر المصادر «كيومرت» و«كيومرث»، وورد أيضاً «جيومرت». وانظر الحاشية التالية.

(٤) كيومرت أو جيومرت أول مَن ملك العالم وكان قد سخّر الله له جميع الجن والإنس وخصّه من عنايته بمزيد القوة والشهامة وروعة الجلالة وبهاء المنظر، وهو أول مَن لبس جلود السباع، وكان كل يوم يحضر الجن والإنس ببابه ويصطفُّون صفوفاً على رسم الخدمة له، ومعنى كيومرت عند الفرس ابن الطين، والسهيلي ضبطه بجيم مكان الكاف، والظاهر أن الحرف بين الجيم والكاف والفرس كلهم متفقون على أن كيومرت هو آدم الذي هو أول الخليقة وكان له ابن اسمه منشا ولمنشا سيامك ولسيامَك إفروال ومعه أربعة بنين وأربع بنات، ومن إفروال كان نسل كيومرت والباقون انقرضوا فلا يُعرف لهم عقب، ومنشا هو شيث. وقال بعض علماء الفرس إن كيومرت هو كومر بن يافث بن نوح وأنه كان معمراً، ونزل جبل دنباوند من جبال طبرستان وملكها ثم ملك فارس وعظم أمره وأمر بنيه حتى ملكوا بابل، وقيل إن كيومرت هو الذي بنى المدن والحصون واتخذ الخيل وتسمَّى بآدم وحمل الناس على دعائه بذلك وأن الفرس من عقب ولده ماداي ولم يزل الملك في عقبهم في الكينية والكسروية إلى آخر أيامهم. انظر حاشية الملل والنحل (ص٢٦١).

فجميع الناس من نسلهما. فيا عجباً من قوم أنكروا خلق أنثى من ضلع رجل وأجازوا خلقها من ريباسة نابتة.

فإن قال قائل: إذا قلتم بأن محمداً آخر الرسل فما تقولون في نزول عيسى عليه السلام على أي وجه يكون؟ قلنا: إنه ينزل على نصرة دين الإسلام فيقتل الدجال والخنزير ويريق الخمر ويحيي ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن.

المسألة السادسة من هذا الأصل
في صحة نبوة موسى عليه السلام

أجمع المسلمون وأهل الكتاب على صحة نبوة موسى وهارون ويوشع بن نون. وكل مَن أقرّ بنبوة بعض الأنبياء أقرّ[(١)] بنبوة موسى عليه السلام؛ إلاّ فريقان: أحدهما: البراهمة الذين لم يثبتوا نبيًّا بعد إبراهيم عليه السلام. والفريق الثاني: المانوية، فإنهم أقرُّوا بنبوة عيسى وأنكروا نبوة موسى من الله تعالى، وزعموا أن الشياطين أرسلوا موسى إلى الناس. وكل دليل يستدل به اليهود على نبوة موسى يلزمهم به صحة نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام. فإن قالوا: أنتم أقررتم مَعَنا بنبوته. قيل: إنما أقررنا بنبوة موسى الذي أقرّ بنبوة محمد بعده، فإن لم يكن موساكم مقرًّا به فليس هو الذي أقررنا به. ولا وجه للكلام مع المانوية في نبوة موسى مع الخلاف بيننا وبينهم في حدوث الأجسام وتوحيد الصانع.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في نبوة عيسى عليه السلام

الخلاف في نبوة عيسى عليه السلام من وجوه:

أحدها: مع المنكرين للنبوات كلها من البراهمة[(٢)]. وقد صحّحنا جواز صحة النبوة في الجملة قبل هذا.

---

(١) في نسخة: «فإنه أقرّ».

(٢) قال في المسألة السابقة «البراهمة الذين لم يثبتوا نبيًّا بعد إبراهيم عليه السلام»؛ فلعله يشير هنا إلى أن بعض البراهمة أنكروا النبوات كلها، وبعضهم أقرّ بنبوة إبراهيم عليه السلام.

والوجه الثاني: مع اليهود المنكرين لنبوته مع إثباتهم نبوة الأنبياء قبله. ووجه الدلالة عليهم في نبوة عيسى عليه السلام تواتر الأخبار في وجود أعلامه الناقضة للعادة كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص. وتكذيب اليهود لذلك كتكذيب الدهرية[(١)] والبراهمة لما تواترت به الأخبار في[(٢)] معجزات موسى عليه السلام.

الوجه الثالث من الخلاف في عيسى عليه السلام: مع النصارى الذين رفعوا عيسى عن درجة النبوة فادّعوا أنه إلّه أو ابن الإلّه. ودليل فساد قولهم [ذلك][(٣)] ما قدّمناه من الدلائل على حدوث الأجسام كلها، وما ذكرناه من الأدلة على أن الإلّه لا يحل الأجساد ولا ينتقل في الأماكن. وصحّ بذلك أن عيسى عليه السلام كان عبداً ولم يكن ربًا.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في نبوة نبينا محمد ﷺ

والخلاف فيه مع البراهمة كالخلاف معهم في سائر الأنبياء. والخلاف فيه مع اليهود كالخلاف معهم في نبوة عيسى عليه السلام. وقد خالفت النصارى أيضاً في نبوته. ودليل صحتها تواتر الأخبار عن معجزاته الناقضة للعادة، كالقرآن الذي عجزت العرب عن معارضته بمثله وقد تحدّاهم به مع حرصهم على تكذيبه، وكذلك سائر معجزاته مثل انشقاق القمر[(٤)] وتسبيح الحصى في يده[(٥)] ونبوع الماء من بين

---

(١) في نسخة «النصارى» وهو الصواب.

(٢) لعلها «من».

(٣) زيادة في نسخة.

(٤) روى مسلم في صفات المنافقين وأحكامهم (حديث ٤٣) عن عبد الله بن مسعود قال: انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ بشقتين، فقال رسول الله ﷺ: «اشهدوا». ورواه أيضاً من حديث أنس (رقم ٤٧) ومن حديث ابن عباس (رقم ٤٨). وورد حديث انشقاق القمر في الصحاح بألفاظ وأسانيد أخرى انظرها في الترمذي (تفسير سورة ٥٤) ومسند أحمد (١/ ٤٥٦، ٣/ ٢٠٧، ٢٢٠). وانظر أيضاً البخاري في تفسير سورة ٥٤ باب ١، والمناقب باب ٢٧، ومسلم في صفات المنافقين (حديث ٤٦).

(٥) المشهور في الصحاح حديث تسبيح الطعام، فقد روى البخاري في المناقب باب ٢٥ (حديث ٣٥٧٩) من حديث ابن مسعود قال: «كنّا نعدّ الآيات بركة...» وفي آخره: «ولقد كنّا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل».

أصابعه[١] وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير[٢]، وإقبال الشجرة إليه ورجوعها بأمره إلى مغرسها[٣]، ونحو ذلك من الأمور الناقضة للعادة الدالة على صدق مَن ظهرت عليه في دعواه. ومنكر وجود ذلك كله من اليهود يعارض بإنكار مَن أنكر أعلام موسى عليه السلام. ومَن ادعى منهم غلبة السحر والمحرمة[٤] والحيلة بمنزلة مَن ادعى السحر والحيلة على موسى عليه السلام. والكلام في بيان وجوه الدلالة من المعجزات يأتي في مسائل الأصل الثامن من أصول هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

---

(١) روى البخاري في الوضوء باب ٣٢ (حديث ١٦٩) عن أنس بن مالك قال: رأيت رسول الله ﷺ وحانت صلاة العصر، فالتمس الناس الوضوء فلم يجدوه، فأُتي رسول الله ﷺ بوضوء، فوضع رسول الله ﷺ في ذلك الإناء يده وأمر الناس أن يتوضؤوا منه. قال: فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه حتى توضؤوا من عند آخرهم. وانظر أطرافه عند البخاري بالأرقام (١٩٥، ٢٠٠، ٣٥٧٢، ٣٥٧٣، ٣٥٧٤، ٣٥٧٥).

(٢) ورد في الصحاح بأسانيد وألفاظ كثيرة، منها ما رواه البخاري في الأطعمة باب ٦ حديث ٥٣٨١) عن أنس بن مالك قال: قَالَ أَبُو طَلْحَةَ لأُمِّ سُلَيْم: لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتَ رَسُولِ اللّهِ ﷺ ضَعِيفاً أَعْرِفُ فِيهِ الْجُوعَ، فَهَلْ عِنْدَكِ مِنْ شَيْءٍ؟ فَأَخْرَجَتْ أَقْرَاصاً مِنْ شَعِيرٍ، ثُمَّ أَخْرَجَتْ خِمَاراً لَهَا فَلَفَّتِ الْخُبْزَ بِبَعْضِهِ، ثُمَّ دَسَّتْهُ تَحْتَ ثَوْبِي وَرَدَّتْنِي بِبَعْضِهِ، ثُمَّ أَرْسَلَتْنِي إِلى رَسُولِ الله ﷺ، قَالَ: فَذَهَبْتُ بِهِ فَوَجَدْتُ رَسُولَ الله ﷺ فِي الْمَسْجِدِ وَمَعَهُ النَّاسُ، فَقُمْتُ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ لِي رَسُولُ الله ﷺ: «أَرْسَلَكَ أَبُو طَلْحَةَ؟» فَقُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: «بِطَعَامٍ؟» قَالَ: فَقُلْتُ: نَعَمْ. فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ لِمَنْ مَعَهُ: «قُومُوا». فَانْطَلَقَ وَانْطَلَقْتُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ حَتَّى جِئْتُ أَبَا طَلْحَةَ، فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: يَا أُمَّ سُلَيْم قَدْ جَاءَ رَسُولُ الله ﷺ بالنَّاسِ، وَلَيْسَ عِنْدَنَا مِنَ الطَّعَامِ مَا نُطْعِمُهُمْ. فَقَالَتْ: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَانْطَلَقَ أَبُو طَلْحَةَ حَتَّى لَقِيَ رَسُولَ الله ﷺ، فَأَقْبَلَ أَبُو طَلْحَةَ وَرَسُولُ الله ﷺ حَتَّى دَخَلاَ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «هَلُمِّي يَا أُمَّ سُلَيْم مَا عِنْدَكِ!» فَأَتَتْ بِذٰلِكَ الْخُبْزِ فَأَمَرَ بِهِ فَفُتَّ وَعَصَرَتْ عَلَيْهِ أُمُّ سُلَيْم عُكَّةً لَها فَأَدَمَتْهُ ثُمَّ قَالَ فِيهِ رَسُولُ الله ﷺ مَا شَاء الله أَنْ يَقُولَ. ثُمَّ قَالَ: «ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ». فَأَذِنَ لَهُمْ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا ثُمَّ خَرَجُوا ثُمَّ قَالَ: «ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ». فَأَذِنَ لَهُمْ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا ثُمَّ خَرَجُوا ثُمَّ قَالَ: «ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ» فَأَذِنَ لَهُمْ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا ثُمَّ خَرَجُوا. ثُمَّ أَذِنَ لِعَشَرَةٍ فَأَكَلَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ وَشَبِعُوا وَالْقَوْمُ ثَمَانُونَ رَجُلاً.

(٣) ذكر الترمذي نحواً من هذه الرواية في المناقب باب ٦ (حديث ٣٦٢٨) عن ابن عباس قال: جاء أعرابيّ إلى رسول الله ﷺ فقال: بمَ أعرف أنك نبي؟ قال: «إن دعوت هذا العذق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله؟» فدعاه رسول الله ﷺ فجعل ينزل من النخلة حتى سقط إلى النبي ﷺ، ثم قال: «ارجع» فعاد. فأسلم الأعرابي.

(٤) كذا في الأصل، ولعلها «والمخرقة».

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في كون نبينا خاتم الأنبياء والرسل عليهم السلام

كل مَن أقرّ بنبوة نبينا محمد ﷺ أقرّ بأنه خاتم الأنبياء والرسل، وأقرّ بتأبيد شريعته ومنع من نسخها وقال: إن عيسى عليه السلام إذا نزل من السماء ينزل بنصرة شريعة الإسلام ويحيي ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن، خلاف فرقة من الخوارج تُعرف باليزيدية[١] المنتسبة إلى يزيد بن أُنَيْسة[٢] فإنهم زعموا أن الله عزّ وجل يبعث في آخر الزمان نبيًا من العجم ويُنزل عليه كتاباً من السماء ويكون دينه دين الصابئة المذكورة في القرآن لا دين الصابئة الذين هم بواسط أو حرّان، وينسخ ذلك الشرع شرع القرآن. وهؤلاء يسألون عن حجة القرآن فإن أنكروها أنكروا نبوة محمد ﷺ ونوظروا فيها لا في تأبيد شريعته. وإن أقروا بالقرآن ففيه أن محمداً ﷺ خاتم النبيين. وقد تواتر الأخبار عنه بقوله: «لا نبيّ بعدي»[٣] ومَن ردّ حجة القرآن والسنّة فهو الكافر.

---

(١) اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة الذي قال بتولي المحكمة الأولى قبل الأزارقة وتبرأ ممن بعدهم إلا الإباضية فإنه يتولاهم، وزعم أن الله تعالى سيبعث رسولاً من العجم، ويترك عليه كتاباً قد كتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة؛ ويترك شريعة المصطفى محمد ﷺ ويكون على ملة الصابئة المذكورة في القرآن، وليست هي الصابئة الموجودة بحران وواسط، وتولى يزيد مَن شهد للمصطفى عليه السلام من أهل الكتاب بالنبوة، وإن لم يدخل في دينه، وقال: إن أصحاب الحدود من موافقته وغيرهم كفار مشركون، وكل ذنب صغير أو كبير فهو مشرك. انظر الملل والنحل للشهرستاني (ص١٣٣). وقال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٢١١): «هؤلاء أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي وكان من البَصرة، ثم انتقل إلى جُورَ من أرض فارس، وكان على رأي الإباضية من الخوارج، ثم إنه خرج عن قول جميع الأمة؛ لدعواه أن الله عزّ وجل يبعث رسولاً من العَجَم، ويُنْزِل عليه كتاباً من السماء، وينسخ بشَرْعه شريعةَ محمدٍ ﷺ، وزعم أن أتباع ذلك النبي المنتظَرِ هم الصابئون المذكورون في القرآن. وكان ـ مع هذه الضلالة ـ يتولّى مَن شهد لمحمد ﷺ بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخل في دينه، وسمّاهم بذلك مؤمنين، وعلى هذا القول يجب أن يكون العيسوية والموشكانية من اليهود مؤمنين، لأنهم أقرُّوا بنبوة محمد عليه السلام ولم يدخلوا في دينه. وليس بجائز أن يُعَدَّ في فِرَقِ الإسلام مَن يَعدُّ اليهود من المسلمين، وكيف يعد من فرق الإسلام مَن يقول بنسخ شريعة الإسلام؟!».

(٢) في الأصل: «أنيس».

(٣) من هذه الأحاديث ما رواه البخاري في المغازي باب ٧٨ (حديث ٤٤١٥) عن مصعب بن سعد عن أبيه: أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف عليًا فقال: أتخلّفني في الصبيان والنساء؟ قال: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلاّ أنه لا نبيّ بعدي».

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في التخصيص والتعميم في الرسالة

يجوز عندنا أن يرسل الله عزّ وجل إلى قوم دون قوم، ويجوز أن يرسل رسولين إلى أمة واحدة، ويجوز أن يرسل أحدهما إلى قوم والآخر إلى قوم آخرين، ويجوز إرسال واحد إلى الكافة. وإذا أرسل رسولين إلى أمة واحدة وجب اتفاق الرسولين في أحكام الشريعة. وإن أرسلهما إلى أمتين جاز أن يكون شرع أحدهما في الحلال والحرام غير شرع الآخر. ولم يُجَوَّز اختلافهما في موجبات العقول ودلائلها. وقد كان آدم عليه السلام مرسلاً إلى جميع ولده الذين أدركوه. وكان إدريس مرسلاً إلى جميع مَن كان من الناس في عصره. وكذلك نوح عليه السلام كان مرسلاً إلى جميع أهل عصره وإلى جميع الناس بعد الطوفان إلى أوان النبي الذي كان بعده. وكذلك رسالة الخليل إبراهيم عليه السلام كانت إلى الكافة. ونبينا ﷺ إلى الكافة في عصره ومَن بعده من الجن والإنس إلى القيامة؛ خلاف قول مَن زعم من العيسوية[1] أنه كان مبعوثاً إلى العرب دون بني إسرائيل. وقلنا لهم: قد أقررتم بنبوته، والنبي معصوم عن قتال مَن لا يكون مبعوثاً إليه، وقد قاتل اليهود وهم بنو إسرائيل ووضع عليهم الجزية واسترقّ قوماً منهم، فدلّ ذلك على أنه كان مبعوثاً إليهم كما كان مبعوثاً إلى العرب والعجم.

---

(١) العيسوية نسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني وقيل اسمه عوفيد الوهيم، أي عابد الله كان في زمان المنصور، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أُمية مروان بن محمد الحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود وادَّعوا له آيات ومعجزات، وزعموا أنه لما حورب خطّ على أصحابه خطاً بعود آس، وقال: أقيموا في هذا الخط، فليس ينالكم عدو بسلاح، فكان العدو يحملون عليهم حتى إذا بلغوا الخط رجعوا عنهم خوفاً من طلسم أو عزيمة، ربما وضعها، ثم أبو عيسى خرج من الخط وحده على فرسه، فقاتل وقتل من المسلمين كثيراً، وذهب إلى بني موسى بن عمران، الذين هم وراء الرمل ليسمعهم كلام الله، وقيل إنه لما حارب أصحاب المنصور بالري قُتل وقتل أصحابه، وزعم أبو عيسى أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر، وزعم أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحداً بعد واحد، وزعم أن الله تعالى كلّمه وكلّفه أن يخلص بني إسرائيل من أيدي الأمم العاصين، والملوك الظالمين، وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم، وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين، وإذ هو رسوله فهو أفضل الكل أيضاً، وكان يوجب تصديق المسيح، ويعظِّم دعوة الداعي، وزعم أن الداعي أيضاً هو المسيح، وحرَّم في كتابه الذبائح كلها، ونهى عن أكل ذي روح على الإطلاق طيراً كان أم بهيمة، وأوجب عشر صلوات وأمر أصحابه بإقامتها وذكر أوقاتها، وخالف اليهود في كثير من أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة. انظر الملل والنحل (ص٢٣٩، ٢٤٠).

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض

وقد أخبر الله تعالى بتفضيل الرسل بعضهم على بعض درجات. فمنهم مَن خصَّه بالإرسال إلى الكافة فكان أفضل ممن أُرْسِلَ منهم إلى أمة مخصوصة. ومنهم مَن كلّمه الله عزّ وجل بلا واسطة فكان أفضل من الذي خاطبه بواسطة[١]. ومنهم مَن خصّه بالابتداء. ومنهم مَن خصّه بالخاتمة. وكما تفاضلوا في الدنيا في مراتب النبوة كذلك يكون تفاضلهم في درجات الثواب في الجنة. وزعم قوم من غلاة الروافض أن الأنبياء والأئمة متساوون في الدرجات ولكل منهم في دوره من الفضل ما للآخر في دوره. وخلاف هؤلاء غير معدود في أحكام الشريعة لإلحادهم في صفات الأئمة.

المسألة الثانية عرة من هذا الأصل
في تفضيل نبينا على سائر الأنبياء[٢]

زعم قوم من منتحلي الإسلام أن نبينا ﷺ لم يكن أفضل من إبراهيم ولا من نوح ولا من آدم عليه السلام؛ لأن هؤلاء الثلاثة آباءه. وامتنعوا من تفضيل الابن على الأب، وفضّلوه على موسى وعيسى وكل نبي لم يكن أباً له. وقياسهم يقتضي أن لا يكون أفضل من إدريس ولا من إسماعيل لأنهما أبواه. وزعم ضرار أنه لم يكن بعض الأنبياء أفضل من بعض.

واستدل مَن رأى تفضيله على سائر الأنبياء عليهم السلام، بقوله: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر، آدم ومَن دونه تحت لوائي»[٣]. وبقوله: «لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلا اتّباعي»[٤]. وقالوا: إن الكرامات التي خصّ بها الأنبياء قد خصّ نبينا ﷺ من

---

(١) في الأصل: «فكان من الذي خاطبه بواسطة» بإسقاط «أفضل».

(٢) انظر المطالب العالية للفخر الرازي (٨/ ٧٣).

(٣) رواه الترمذي في المناقب باب ١ (حديث ٣٦١٥) عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة لا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيّ يومئذ آدم فمَن سواه إلا تحت لوائي، وأنا أول مَن تنشقّ عنه الأرض ولا فخر»، هكذا رواه هنا مختصراً، ورواه مطولاً في تفسير القرآن باب ١٨ (حديث ٣١٤٨) وفيه قصة. ورواه ابن ماجة في الزهد، باب ذكر الشفاعة (حديث ٤٣٠٨).

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند (٣/ ٣٣٨).

أجناسها بما هو أعظم منه؛ وذلك أن الريح إنْ سُخِّرَتْ لسليمان فقد سخر له البُراق وهو أفضل من الريح. وإن انفجرت الحجارة لموسى بالماء فليس ذلك بأعجب من نبوع الماء من بين أصابع النبي ﷺ لوضوء جيشه. وليس مشي عيسى على الماء بأعجب من مشي النبي ﷺ في الهواء عند المعراج. وكذلك كل معجزة لغيره فله من جنسها ما هو أعجب منها. وقد خصَّ بمعجزات سماوية كانشقاق القمر ورجم الشياطين بالنجوم وجعلت شريعته مستنبطة من كتابه. والكلام في استقصاء معجزاته يقتضي كتاباً مفرداً، وفيما ذكرناه منها تنبيه على ما أردناه من تفضيله.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في تفضيل الأنبياء على الملائكة[1]

جميع[2] أصحاب الحديث على أنَّ الأنبياء أفضل من الملائكة إلاّ الحسن[3] بن الفضل البجلي فإنه فَضَّلَ الملائكة عليهم.

واختلفت القدرية في هذا الباب؛ فقال بعضهم: إن الأنبياء أفضل من الملائكة الذين عصوا ربَّهم كهاروت وماروت وإبليس، وجعلوا إبليس من جملة الملائكة. وأما الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، فهم أفضل من الأنبياء. وقال أكثرهم: إن الملائكة أفضل من جميع الناس، وزعموا أن هاروت وماروت كانا عِلْجَين[4] من بابل وأن إبليس كان من الجن. وهؤلاء يقتضي قياسهم أن يكون زبانية النار أفضل من الأنبياء عليهم السلام. وقد استدلُّوا بقوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[5] [النساء: ١٧٢]. وهذا لا يقتضي

(١) انظر شرح المقاصد (٣/٣١٨)، وشرح المواقف (٨/٣٠٩).
(٢) في نسخة «أجمع» بدل «جميع».
(٣) كذا في الأصل، ولم أجد ترجمة له. ولعله «الحسين» وهو الحسين بن الفضل بن عمير البجلي المفسر اللغوي المحدث. ولد قبل الثمانين ومائة وتوفي سنة ٢٨٢هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٣/٤١٤) والعبر للذهبي (٢/٦٨) ولسان الميزان (٢/٣٠٧) وطبقات المفسرين (١/١٥٦) وشذرات الذهب (٢/١٧٨).
(٤) العِلْجُ: كلّ جافٍ شديد من الرجال. انظر المعجم الوسيط (ص٦٢١).
(٥) وقد استدلُّوا أيضاً بآيات أخرى مذكورة في شرح المواقف فراجعه (٨/٣١٢ ـ ٣١٤). =

تفضيلهم على عيسى عليه السلام[1]؛ لأن مثل هذا الكلام قد يُخْبرُ به عن المتساويين فيقال: إن زيداً لا يرضى بكذا ولا عمرو. على أن الآية تقتضي أن لا يكون المسيح أفضل من جميع الملائكة وإن كان أفضل من كل واحد منهم، كما لا يكون الواحد أعلم من جميع علماء الأرض وإن جاز أن يكون أعلم من كل واحد منهم.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في تفضيل الأنبياء على الأولياء

زعم قوم من الكرّامية أن في الأولياء مَن هو أفضل من بعض الأنبياء. وزعم جُهّالُهم أن زعيمهم ابن كرام كان أفضل من عبد الله بن مسعود ومن كثير من الصحابة. وزعم بعض غلاة الروافض أن الإمام أفضل من النبي. وكان هشام بن الحكم الرافضي يشترط العصمة في الإمام ويجيز الخطأ على النبي ﷺ، ويزعم أنه عصى ربه في أخذ الفداء من أسارى بدر غير أن الله تعالى غفر له ذلك. وفي هذا تفضيل منه للإمام على الرسول. وقال أهل الحق: إن كل نبي أفضل من جميع الملائكة تفضيله[2] على مَن دونهم أولى.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في بيان عصمة الأنبياء عليهم السلام[3]

أجمع أصحابنا على وجوب كون الأنبياء معصومين بعد النبوة عن الذنوب كلها. وأما السهو والخطأ فليسا من الذنوب فلذلك ساغا عليهم. وقد سهى نبينا ﷺ في

---

(١) قالوا: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ...﴾ الآية، صريح في تفضيل الملائكة على المسيح، كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا مَن هو فوقي في القوة، ولا يقال مَن هو دوني، وكما يقال: لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان، ولا يجوز أن يعكس. وردّ عليهم في المواقف وشرحه (٨/ ٣١٣) فقال: «الجواب أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على إحياء الموتى ولكونه بلا أب فأخرجوه عن كونه عبداً لله وادَّعو له الألوهية والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم، فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سبباً لادعائهم الألوهية فالمسيح أولى بذلك وليس من الأفضلية التي نحن بصددها في شيء.

(٢) كذا في الأصل؛ ولعلها: «فتفضيلهم».

(٣) انظر شرح المواقف (٨/ ٢٨٨)، وشرح المقاصد (٣/ ٣٠٨).

صلاته حتى سلّم عن الركعتين ثم بنى عليها وسجد سجدتَي السهو[١]. وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة. وتأوّلوا على ذلك كل ما حكي في القرآن من ذنوبهم. وأجاز ابن كرام في كتابه[٢] الذنوب من الأنبياء من غير تفصيل منه. ولأصحابه اليوم في ذلك تفصيل، ويقولون: يجوز عليهم من الذنوب ما لا يوجب حدًّا ولا تفسيقاً. وفيهم مَن يجيز الخطأ في التبليغ ويزعم أنه أخطأ عند تبليغ قوله: ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾﴾ [النجم: ٢٠]، حتى قال: تلك الغرانيق العلى شفاعتها ترتجى. وقال أصحابنا: إن ذلك كان من إلقاء الشيطان في خلال قراءة النبي ﷺ فظنه المشركون من قراءته.

واختلفت القدرية، فمنهم مَن قال: إن ذنوب الأنبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد، ولم يُجوّز[٣] عليهم أن يفعلوا ما علموا أنه ذنب قصداً. وقالوا في آدم: إنه قيل له لا تأكل من هذه الشجرة فظنّ الشجرة بعينها وأكل من شجرة أخرى من جنسها وأراد الله جنسها فاخطأ في التأويل؛ وهذا تأويل الجبائي. وقال ابنه أبو هاشم: إن ذلك كان ذنباً منه. ثم قال أبو هاشم: يجوز عليهم الصغائر التي لا تنفر. وقال النظّام وجعفر بن مبشر[٤]: إن ذنوبهم على السهو والخطأ، وهم مأخوذون بما وقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أممهم.

وقال أصحابنا: لا معنى لدعوى القدرية عصمة الأنبياء، ولا يصح لهم على أصولهم أن يقولوا إن الله عصمهم عن شيءٍ من الذنوب لأنه قد فعل بهم ما فعله بسائر المكلفين من النكير والعذر[٥] كلها[٦] عندهم يصلح للطاعة والمعصية. وإنما هم عصموا أنفسهم عن المعاصي وليس لله في اعتصامهم تأثير. وإنما يصح عصمتهم على أصولنا إذا قلنا إن الله عزّ وجل أقدرهم على الطاعة دون المعاصي فصاروا بذلك معصومين عن المعاصي.

---

(١) رواه البخاري في الأذان باب ٦٩ (حديث ٧١٤) عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين، فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «أصدق ذو اليدين؟» فقال الناس: نعم. فقام رسول الله ﷺ فصلّى اثنتين أخريين، ثم سلّم، ثم كبّر، فسجد مثل سجوده الأول.

(٢) في نسخة: «كتبه».

(٣) في نسخة: «ولن يجوز».

(٤) هو جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي. متكلم من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها وتصانيف. ولد ببغداد، وتوفي بها سنة ٢٣٤هـ. انظر الأعلام (٢/١٢٦).

(٥) في نسخة: «من التمكين والقدرة».

(٦) في هامش الأصل: «من النكير والعذر كلها». هكذا في الأصل، فليتأمل. ولعله: وكلاهما.



الأصل الثامن من أصول هذا الكتاب
في المعجزات والكرامات

وفي هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في بيان معنى المعجزة والكرامة.

مسألة في بيان أقسام المعجزات.

مسألة في بيان ما يحتاج إليه النبي من المعجزة.

مسألة في بيان مَن يجوز ظهور المعجزة عليه.

مسألة في الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء.

مسألة فيما يجب فيه قبول قول النبي.

مسألة في أن المعجزات كلها من الله تعالى دون غيره.

مسألة في كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها.

مسألة في بيان طرق العلم بمعجزات الأنبياء.

مسألة في بيان معجزة كل نبي على التفصيل.

مسألة في بيان معجزات موسى وصحة نبوته.

مسألة في بيان معجزة عيسى وصحة نبوته.

مسألة في معجزة نبينا وصحة نبوته.

مسألة في وجوه إعجاز القرآن.

مسألة في كرامات الأولياء.

ونحن نذكر في كل مسألة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.



المسألة الأولى من هذا الأصل
في بيان معنى المعجزة والكرامة

المعجزة في اللغة مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة. والمعجز في الحقيقة فاعل العجز في غيره وهو الله تعالى، كما أنه هو المُقْدِر لأنه فاعل القدرة في غيره. وإنما قيل لأعلام الرسل عليهم السلام معجزات لظهور عجز المُرْسَل إليهم عن معارضتهم بأمثالها. وزيدت الهاء فيها فقيل «معجزة» للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها، كما وقعت المبالغة بالهاء في قولهم علاّمة ونسّابة وراوية.

وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول مَن يتحدّى به عن معارضة [مثله][1].

وإنما قيّدنا هذا الحد بدار التكليف لأن ما يفعله الله تعالى يوم القيامة من أعلامها على خلاف العادة فليست بمعجزة لأحَدٍ.

وإنما شرطنا في الحد خلاف العادة لأن المعتاد من الأفعال يشترك في دعواها الصادق والكاذب.

وإنما اشترطنا فيه إظهاره لصدق نبي أو ولي لجواز ظهور ما يخالف العادة على مدَّعي الإلَهية فلا يكون دلالة على صدقه كالذي يظهر على الدجال في آخر الزمان؛ وصورتهُ كافية في الدلالة على كذبه فلا ضرر في ظهور ما يخالف العادة عليه.

وللمعجزة عندنا شروط:

أحدها: أن تكون من فعل الله عزّ وجل أو ما يجري مجرى فعله وإن لم يكن في نفسه فعلاً[2].

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة. وقال التفتازاني في شرح المقاصد (٣/ ٢٧٣) في تعريف المعجزة: «المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة، وقيل: أمر قصد به إظهار صدق مَن ادعى النبوة والرسالة، وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى، وبعضهم مقارنة زمن التكليف إذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا لقصد التصديق».

(٢) في شرح المواقف (٨/ ٢٤٦، ٢٤٧): «الشرط (الأول: أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه) من =

والشرط الثاني: أن يكون ناقضاً للعادة فيمن هو معجز له وحجة عليه[(١)].

والشرط الثالث: أن يتعذّر على المتحدَّى به فعل مثله في الجنس أو على الوجه الذي وقع التحدية[(٢)] عليه[(٣)].

والشرط الرابع: أن يكون مطابقاً لدعوى مَن ظهرت عليه على وجه التصديق[(٤)]؛ فأمّا إن شهدت بتكذيبه فهي خارجة من هذا الباب[(٥)].

= التروك. وإنما اشترط ذلك (لأن التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله) وقولنا: أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف (مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه) أي على وضع أيديكم على رؤوسكم (ففعل وعجزوا فإنه معجز) دال على صدقه (ولولا فعل لله ثمة فإن عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلاً) صادراً عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومَن جعل الترك وجوديًا) بناء على أنه الكف (حذفه) لعدم الحاجة إليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله، وفي كلام الآمدي أن المعجز إن كان عدميًا كما هو أصل شيخنا، فالمعجز هاهنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً، وإن كان وجوديًا كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا: أو ما يقوم مقامه» انتهى.

(١) في شرح المواقف (٨/ ٢٤٧): «الشرط الثاني: أن يكون (المعجز) خارقاً للعادة إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقاً للعادة بل معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع، فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (وشرط قوم) في المعجز (أن لا يكون مقدوراً للنبي) إذ لو كان مقدوراً له كصعوده إلى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم اختلفت الأئمة فيه، فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له، وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورة للنبي، وهو الأصح، وإذا عرف هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال».

(٢) كذا بالأصل؛ ولعل الصواب: «التحدي» أو «التحدي به».

(٣) قال في شرح المواقف (٨/ ٢٤٧، ٢٤٨) بعد أن جعل هذا الشرط شرطين، فقال: (الثالث يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز. الرابع: أن يكون ظاهراً على يد مدّعي النبوة ليعلم أنه تصديق له. وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم (الحق أنه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له) أي لمدعي النبوة، (إن كنت نبيًا فأظهر معجزاً، ففعل) بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلاً على صدقه ونازلاً منزلة التصريح بالتحدي.

(٤) وهو الشرط الخامس في شرح المواقف (٨/ ٢٤٨) حيث قال: (الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى، فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتاً ففعل خارقاً آخر) كنتق الجبل مثلاً (لم يدل على صدقه) لعدم تنزُّله منزلة تصديق الله إياه.

(٥) قوله: «فأما إن شهدت بتكذيبه...» جعله في شرح المواقف (٨/ ٢٤٨) شرطاً سادساً مستقلاً، =

والشرط الخامس: أن لا يتأخر عن دعواه تأخراً يعلم أنه لا يتعلق بها.

والشرط السادس: أن يكون ذلك في زمان التكليف كما بيَّنَّاه قبل هذا[(١)].

= فقال: (السادس: أن لا يكون ما دعاه وأظهره) من المعجزة (مكذباً له فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب، فقال: إنه كاذب، لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لأن المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت، فأحياه فكذّبه ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً لأن المعجز إحياؤه) وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الإحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه (وقيل: هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو (إذا عاش بعده) أي بعد الإحياء (زماناً) واستمر على التكذيب. قال الآمدي: لا أعرف في هذه الصورة خلافاً بين الأصحاب (ولو خرّ ميتاً في الحال) قال القاضي: (بطل الإعجاز لأنه كأنه أحيي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب. (والحق أنه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول: أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها. وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معيناً فلا بد في معارضته من المماثلة وإذا لم يكن معيناً فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي: لا حاجة إليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه.

(١) الشرط الخامس والشرط السادس جعله كل من التفتازاني والجرجاني في المواقف وشرحه شرطاً سابعاً وتكلما عنه بشكل مسهب، ونحن ننقله بنصه لفائدته؛ قال: (السابع: أن لا يكون) المعجز (متقدماً على الدعوى مقارناً لها) بلا اختلاف أو متأخراً عنها على تفصيل سيأتي وذلك (لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي، قيل: لم يدل على صدقه ويطالب به) أي بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذباً قطعاً فإن قال:) في إظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه فإن ظهر كما قال: كان معجزاً وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز إخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق (و) أما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدماً على الدعوى مع كونه معجزاً فإنه (بناء) أي مبني (على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وإنما كان مبنياً على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدي لم يكن إخباره به منزلاً منزلة التصديق له فيكون هو كاذباً في دعواه أنه آية صدقه ودليل عليه، وسيأتيك أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فإن قيل:) ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء وإليه الإشارة بقوله: (فما تقولون في كلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى؟ (و) ما تقولون أيضاً (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة؟ (قلنا:) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء) فيجوز=

المسألة الثانية من هذا الأصل
في بيان أقسام المعجزات

إن المعجزات على الأعداد كثيرة الأمداد؛ غير أنها في الجملة نوعان: أحدهما: وجود فعل غير معتاد مثله. والثاني: تعجيز الفاعل بشيء معتاد عن فعل مثله، كمنع زكريا عن الكلام ثلاث ليال بعد أن كان معتاداً له للدلالة على صحة ما بُشِّرَ به من الولد.

وما كان منها على الوجه الأول فضربان:

= ظهورها عليهم أيضاً وحينئذٍ تسمى إرهاصاً أي تأسيساً للنبوة من أرهصت للحائط أسسته، والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه. هذا (وقد قال القاضي: إن عيسى كان نبيًا في صباه. لقوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]، ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه إياها (ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (ببنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها) وبلغ أربعين سنة. ومن البيّن أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل (و) أما (قوله: وجعلني نبيًا) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام: كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين) في أنه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه إنما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (وأما المتأخر) عنها (فإما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) أنه دلّ على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فإنه لا يدل عليه أصلاً (وإما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول مثل أن يقول: معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته (فقيل: إخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارناً) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزاً (وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به (لأن شرطه) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزاً) وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به. (وقيل: حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) عن الدعوى. وقيل: (يصير قوله) أي إخباره (معجزاً عند حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) باعتبار صفته أعني كونه معجزاً، (والحق أن المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزاً) يعني أن المختار هو القول الأول لأن إخباره كان إخباراً بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزاً مقارناً للدعوى، والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزاً لا كونه معجزاً فبطل بذلك القول الثالث، وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزاً إلا إذا كان خارقاً للعادة وربما لم يكن كذلك وإن جعل شرطاً لاتصاف الأخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث وبطل ببطلانه، ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الأفكار. انظر شرح المواقف (٨/ ٢٤٨ ـ ٢٥١).

أحدهما: لا يدخل تحت قدرة مَن هو معجزة له وفيه ولا تحت قدرة غيره من الخلق ولا يقدر عليه غير الله عزّ وجل، وذلك مثل اختراع الأجسام والألوان والحواس وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك.

والضرب الثاني منه: لا يدخل تحت قدرة مَن هو معجزة فيه وله على الوجه الذي أظهره الله تعالى عليه وإن دخل مثل أبعاضه وجنسه تحت قدرة العباد بأن يكتسبوه في أنفسهم، ويستحيل منه[١] فعله في غيرهم لقيام الدلالة عندنا على إبطال التولُّد. وهذا مثل الكلام المنظوم نظم القرآن في فصاحته وبلاغته المفارقة لبلاغات البلغاء، وإن كانت جنس العبارات ومفردات الألفاظ وبعض أنواع التركيب منها مقدوراً للعباد.

وزعم القائلون بالتولُّد من القدرية أن المعجزة يجب أن لا تدخل تحت قدرة مَن يتحدّى بمثله على الوجه الذي يفعله الله عزّ وجل، وأجاز[٢] كونه مقدوراً على ذلك الوجه لمَن ليس بمعجز له ولا هو متحدى بمثله، وأن مَن لا يتحدى بمثله قد يقدر على فعل مثله في غيره كما يفعله الله عزّ وجل في ذلك المحل. وهذا باطل عندنا لقيام الدلالة على بطلان التولُّد. وزعمت القدرية أن العباد قادرون على مثل القرآن في الفصاحة والنظم، غير أنهم كانوا عند التحدي به مصروفين عن فعل ذلك. وزعمت القدرية أيضاً أن قلب المدن والزلازل من فعل الله عزّ وجل عند التحدي بها معجز لمَن يتحدّى بمثله وهو متعذر عليه أو ممنوع منه وإن صحّ أن يقدر عليه غيره من الخلق كالملائكة، فلا يكون معجزة[٣] لهم. وهذا من قولهم مبني على التولُّد وهو عندنا باطل؛ وليس لأحد من الجن والملائكة قدرة على فعل يفعله في غيره.

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في بيان ما يحتاج النبي إليه من المعجزة

النبي لا بُدَّ له من إظهار معجزة تدل على صدقه. فإذا أتى بها وبانَ لقومه وجه الإعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ولم يكن لهم مطالبته بمعجزة أخرى. فإن طالبوه بأخرى فإن شاء الله عزّ وجل أظهر الأخرى توكيداً للحجة عليهم، وإن شاء عاقبهم

---

(١) كذا بالأصل، ولعلها: «منهم».
(٢) في نسخة: «وأجازوا».
(٣) في نسخة: «معجزاً».

على ترك الإيمان بمَن قد دلّت المعجزة على صدقه. والمعجزة الواحدة كافية في الدلالة على صدقه، ومَن لم يؤمن به بعدها استحقّ العقاب.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في بيان مَن يجوز ظهور المعجزة عليه

كل مَن كان صادقاً في دعوى النبوة فجائز ظهور معجزة تدل على صدقه. وكل كاذب في دعوى النبوة لا يجوز ظهور معجزة التصديق عليه ويجوز معجزة ظهور[1] التكذيب عليه؛ وذلك بأن يدّعي المتنبي الكاذب أن معجزته نطقُ أصبعه أو نطق شجرة من الأشجار فَيُنْطِقُ الله تعالى ما ادّعى الكاذب نطقَه بتكذيبه. أو نَطَقَ عليه خلاف دعواه، مثل أن يدّعي أن الله تعالى يُخرج له من جوف الحجر أسداً يفترس منكر نبوته، فيُخرج الله تعالى أسداً يفترس ذلك المدّعي ويقتله، أو يظهر عليه أمراً ينقض العادة ويُقْدِرَ بعضَ خصومه على معارضته بمثلها في حال دعواه فيها[2] فيعلم بذلك أنه كاذب في دعواه الرسالة. هذا كله في دعوى النبوة. فأما مَن يدّعي الربوبية فإن صورته دالة على حدوثه وعلى كذبه في دعواه، فلا يضر العباد ظهورُ ما ينقض العادة عليه، كما روي من قصة الدجال وما يظهر عليه في آخر الزمان من نواقض العادات. وليس كذلك النبي والمتنبي؛ لأن الصورة لا توجب تمييزاً بينهما، فلا بد فيها من علامة ناقضة للعادة تكون مع الصادق دون الكاذب ليقع بها التمييز بينهما.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء

اعلم أن المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات. غير أن الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة وتسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما.

---

(١) في هامش الأصل: «الأظهر: ظهور معجزة التكذيب عليه».

(٢) كذا بالأصل؛ ولعله: بمثله في حال دعواه فيه.

والوجه الثاني: أن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها ويتحدّى بها خصومه ويقول إن لم تصدقوني فعارضوني بمثلها. وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يدّعي فيها، فإن أطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيهاً، لما أطلعه الله تعالى عليها، على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده أو على صدق دعواه فيما يدّعيه من الحال.

وفَرْقٌ ثالث: وهو أن صاحب المعجزة مأمون التبديل معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه، وصاحب الكرامة لا يؤمن تبدُّل حاله فإن بلعم ابن باعورا أوتي من هذا الباب ما لم يؤت غيره ثم ختم له بالشقاء.

وأنكرت القدرية[١] كرامات الأولياء؛ لأنهم لم يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة، فأنكروا ما حُرِمُوه بشؤم بدعتهم وظنُّوا أن إجازة ظهور الكرامة للأولياء يقدح[٢] في دلالة المعجزة على النبوة. وقلنا لهم: ليست دلالة المعجزة مقصورة على النبوة، وإنما هي دلالة الصدق؛ فتارة تدل على الصّدق في النبوة، وتارة تدل على الإخلاص والصدق في الحال وعلى أنه لا رياء فيها. فإن قيل: أجيزوا على هذا القياس ظهورها على الفاسق للدلالة على صدقه في بعض ما يصدق فيه؟ قيل: إن أظهر الله له علامة تدل على صدقه وبراءة ساحته مما يقذف به جاز ذلك وسميناها حينئذ مغوثة[٣]. فالمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء، والمغوثات[٤] لسائر العباد.

المسألة السادسة من هذا الأصل
في بيان ما يجب فيه قبول قول النبي

زعمت الإباضية[٥] وكثير من الخوارج أن نفس قول النبي ﷺ أنا نبيّ ودعوته

(١) غير أبي الحسين من المعتزلة كما ذكر الإيجي في المواقف.

(٢) في نسخة «يطعن» بدل «يقدح».

(٣) في نسخة: «معونة» بدل «مغوثة».

(٤) في نسخة: «والمعونات» بدل «والمغوثات».

(٥) الإباضية أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد فوجّه إليه عبد الملك بن محمد بن عطية فقاتله بتبالة، وقيل: إن عبد الله بن يحيى الأباضي كان رفيقاً له في جميع أحواله وأقواله، وقال: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة، إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة. وقالوا: إن دار=

إلى ما يدعو إليه حجة، ولا يحتاج عليها إلى بينة وبرهان، وعلى قومه قبول قوله وإن لم يأتِ ببرهان، فمَن لم يقبله كفر. وقد سرقت الكرّامية هذه البدعة من الإباضية فزعمت أن كل مَن سمع قول الرسول أو سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الإقرار والتصديق به سواء علم برهانه وحجته أو لم يعلمها. وقال ثمامة وأتباعه من القدرية: لا يحتاج النبيّ في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما يأتي به من التناقض فيه. وقال أصحابنا: إن سلامة معجزته عن المعارضة دليل على صحته. وأما سلامة شرعه عن التخليط والنقض فيه فلا يدل على صحته؛ لأن الكاذب لو شرع شرعاً وطرد فيه قياسه لم يجب به تصديقه، ولا بد من علامة تدل على صدقه ليجب بها اتباعه، ولو جاز تقليده في دعواه من غير برهان لم يكن لنا دلالة على كذب الكاذب في دعوى النبوة إذا لم يكن معه برهان صحتها. وهذا باطل فما يؤدي إليه مثله.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في أن المعجزات كلها من الله تعالى دون غيره

قال أصحابنا: إن أكثر المعجزات من أفعال الله تعالى لا يقدر على جنسها غيره، كإحياء الأموات وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حيّة وفلق البحر وإمساك

= مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وقالوا في مرتكبي الكبائر إنهم موحدون لا مؤمنون، وحكى الكعبي عنهم أن الاستطاعة عرض من الأعراض، وهي قبل الفعل بها يحصل الفعل، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى إحداثاً وإبداعاً، ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازاً، ولا يسمون إمامهم أمير المؤمنين ولا أنفسهم مهاجرين، وقالوا: العالم يفنى كله إذا فني أهل التكليف. قال: وأجمعوا على أن مَن ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر النعمة لا كفر الملة، وتوقفوا في أطفال المشركين، وجوّزوا تعذيبهم على سبيل الانتقام وأجازوا أن يدخلوا الجنة تفضُّلاً. وحكى الكعبي عنهم أنهم قالوا بطاعة لا يراد بها الله تعالى كما قال أبو الهذيل. ثم اختلفوا في النفاق أيسمى شركاً أم لا، قالوا: إن المنافقين في عهد رسول الله ﷺ كانوا موحدين، إلا أنهم ارتكبوا الكبائر فكفروا في الكبيرة لا بالشرك، وقالوا: كل شيء أمر الله تعالى به فهو عام ليس بخاص، وقد أمر به المؤمن والكافر وليس في القرآن خصوص، وقالوا: لا يخلق الله تعالى شيئاً إلا دليلاً على وحدانيته، ولا بد أن يدخل به واحداً. وقال قوم منهم: يجوز أن يخلق الله تعالى رسولاً بلا دليل، ويكلف العباد بما يوحي إليه، ولا يجب عليه إظهار المعجزة ولا يجب على الله تعالى ذلك إلى أن يظهر دليلاً ويخلق معجزة، وهم جماعة متفرقون في مذاهبهم تفرُّق الثعالبة والعجاردة. انظر الفرق بين الفرق (ص١٣١، ١٣٢).

الماء في الهواء وتشقيق القمر وإنطاق الحصى وإخراج الماء من بين الأصابع ونحو ذلك. ومنها ما هو خلق لله اختراعاً وكسب لصاحب المعجزة، كإقداره إنساناً على الطّفْر[1] إلى السماء وعلى قطع المسافة البعيدة في الساعة القصيرة وعلى إطلاق لسان الأعجمي بالعربية ونحو ذلك مما لم يجر العادة به.

وزعم معمر[2] شيخ القدرية أن المعجزات ليس شيء منها من فعل الله تعالى؛ لأنه قال: إن الله خلق الأجسام، والأجسام خلقت الأعراض في أنفسها، وليست المعجزة حدوث جسم وإنما وجه الإعجاز كون الجسم على وجه لم تجرِ العادة به، وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه؛ وليست الأعراض فعلاً لله تعالى. وبانَ من هذا أن ليست المعجزات فعلاً لله عنده، وأن الله ما نصب دلالة على صحة نبوة أحد من أنبيائه.

وإذا كشفنا عن ضمير معمر في هذا الباب ظهر لنا أن غرضه إبطال الشريعة وأحكامها. وبيان ذلك: أنّا إذا سألناه عن قوله في القرآن لم يمكنه أن يقول إنه فعل الله، كما قال إخوانه من القدرية، لدعواه أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض. ولم يمكنه أن يقول إن كلام الله صفة من صفاته الأزلية، كقول أصحابنا؛ لأنه ينفي الصفات الأزلية. فلم يمكنه إثبات كلام الله عزّ وجل لا على معنى الصفة ولا على معنى الفعل. وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ولا نهي ولا خبر ولا شرع ولا حكم. وفي هذا سقوط التكليف عن العباد. وما أراد هذا المبتدعُ غيرَه[3]. وكذلك المعروف بثمامة[4]، في قوله إن المتولدات أفعال لا فاعل لها، ما أراد إلا إسقاط التكليف؛ لأن الكلام عنده متولد وليس هو صفة قائمة بالله عنده لنفيه صفاته، ولا يصح منه الفعل على التولُّد، فلا يصح على أصله كونه متكلماً ولا آمراً ولا ناهياً، ولا يكون له على هذا الأصل شرع ولا حكم ولا تكليف. ويكفي المعتزلة بهذين الشيخين منهما[5] خزياً.

---

(١) الطَّفْر: القفز. وفي نسخة أخرى «الصعود» بدل «الطفر».

(٢) معمر بن عباد السلمي. تقدمت ترجمته ص٦١ حاشية ٣.

(٣) في هامش الأصل: «وما أراد هذا المبتدع... إلخ. أقول: هذا القول ناشىء عن عدم معرفة مذهب المعتزلة كما ينبغي كما حقق في شرح المقاصد، ومَن أراد فليراجع ثمة».

(٤) ثمامة بن أشرس. تقدّم التعريف به ص٤٨ حاشية ٥.

(٥) كذا بالأصل؛ ولعلها «منهم».

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها في دعواه

إن العلم بصحة نبوة النبي فرع العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقه في دعواه، إذا لم يضطرنا الله تعالى إلى العلم بصدقه. وإذا صحّت هذه المقدمة وظهر على مدّعي النبوة من فعل الله تعالى ما ينقض العادة عند دعوى المدعي رسالته، وكان الذي ظهر مطابقاً لدعواه، وقد سبق العلم بأن الله كان سامعاً لدعواه عليه إرسالهُ إياه وعالماً بها وبمعناها ثم ظهر ما ادّعاه عليه، عُلمَ بذلك أنه تعالى قصد بذلك تصديقه في دعواه وصار إظهاره لذلك مطابقاً لدعواه بمنزلة [قوله صدقت أو قوله لقوم صدق هو رسولي إليكم على وجه يفهم][1] تصديقه له؛ بل يكون التصديق له بالفعل أبعد من التهمة لأن قول القائل لغيره صدقت قد يكون على طريق الاستهزاء، والتصديق له بالفعل لا يحتمل وجهاً سوى التصديق. ومثاله في الشاهد قول مدّعي الرسالة من إنسان إلى غيره: إن كنت رسولك إلى فلان فاكتب إليه بخطك بعض الأسرار التي بينك وبينه، أو قال له بحضرتها[2]: إن كنت أمرتني بأخذ وديعتك منه فناولني خاتمك، فإذا فعل ما سأله علم بذلك أنه قصد بذلك الفعل تصديقه في دعواه وأقام ذلك مقام قوله صدقت وكان الفعل في ذلك أبلغ من هذا القول. فهذا وجه دلالة المعجزة على صدق مَن ظهرت عليه فيما لا يعرف فيه صدقه ولا كذبه إلا بدلالة[3].

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في بيان طريق العلم بمعجزات الأنبياء

إن الذين شاهدوا معجزات الأنبياء عند ظهورها عليهم يعرفون وجه الإعجاز فيها بعجز الخصوم عن معارضتها بمثلها مع حرصهم على التكذيب. وأما الذين غابوا عنها

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٢) كذا بالأصل؛ ولعلها «بحضرته».

(٣) في كتاب النبوّات لابن تيمية بحث نفيس في دلالة المعجزة على النبوة، فراجعه إن شئت (ص١٧٤ ـ ١٧٩).

فيعرفون وجودها بتواتر[١] الأخبار، الموجبة للعلم الضروري، عنها. فإذا عرفوا وجودها بالتواتر ولم ينقل إليهم معارضة لها علموا أنها كانت في وقتها معجزة ودلالة على صدق مَن ظهرت عليه. وإنما يخالف في هذا مَن ينكر وقوع العلم من جهة الأخبار المتواترة كالسمنية. ووافقنا البراهمة على وقوع العلم بالبلدان والأمم الماضية من جهة التواتر، وخالفونا في العلم بمعجزات الأنبياء من جهة تواتر الأخبار. والتواتر فيما أنكروه كالتواتر فيما أقرُّوا به. ومَن أنكر ذلك تَوَجَّهَ الإلزامُ عليه بإنكار البلدان التي يدخلها الناس مع تواتر الأخبار عنها، وإنكار أبويه وإن عرفهما بتواتر الأخبار عنها[٢]. وهذا ما لا محيص له منه.

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في بيان معجزة كل نبي على التفصيل

كانت معجزة آدم عليه السلام علمَه بالأسماء من غير درس ولا قراءة كتاب[٣]. وكانت معجزة نوح الطوفان وخلاصه منه[٤]. ومعجزة هود الريح وما كان من شأنها

---

(١) قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٤/ ٣١٤، ٣١٥): «التواتر: هو في اللغة تتابع أمور واحداً بعد واحد بغيره من الوتر، ومنه: ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ وفي اصطلاح الأصوليين: خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه، ويسمى متواتراً أيضاً. فبقيد «الجماعة» خرج خبر الواحد، وبقيد «المفيد» خرج خبر جماعة لا يفيده، وبقيد «بنفسه» خرج الخبر الذي علم صدق القائين فيه بالقرائن الزائدة كموافقة دليل عقلي أو غير ذلك». ثم قال: «اعلم أنهم اختلفوا في إفادته العلم اليقيني، فذهب السمنية والبراهمة إلى أن الخبر لا يكون حجة أصلاً ولا يقع به العلم لا علم اليقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظنًّا، وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وأبو عبد الله الثلجي من الفقهاء إلى أنه يوجب علم طمأنينة، فإن جانب الصدق يترجم فيه بحيث يطمئن إليه القلوب، فوق ما يطمئن بالظن، ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط. واتفق جمهور العقلاء على أنه يوجب علم اليقين، واختلفوا في أنه يوجب علم اليقين علماً ضروريًّا أو نظريًّا، فذهب عامتهم إلى أنه يوجب علماً ضروريًّا، وذهب أبو القاسم الكعبي، وأبو الحسين البصري من المعتزلة، وأبو بكر الدقاق من أصحاب الشافعي إلى أنه يوجب من أصحاب الشافعي إلى أنه يوجب علماً استدلاليًّا».

(٢) كذا بالأصل، والصواب «عنهما».

(٣) قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١].

(٤) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾ فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ وَجَعَلْنَٰهَآ ءَايَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٥﴾﴾ [العنكبوت: ١٤، ١٥].

مع قوم عاد[(١)]. ومعجزة صالح الناقة[(٢)] والصيحة التي دمّرت على القوم[(٣)]. ومعجزة إبراهيم عليه السلام النجاة من النار[(٤)]. ومعجزة موسى اليد البيضاء وقلب العصا حية وحل العقدة من لسانه وسائر الآيات التسع التي كانت له[(٥)]. ومعجزة داود تليين الحديد له[(٦)]. ومعجزة سليمان الريح وتسخير الجن والشياطين له[(٧)]. ومعجزة عيسى إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص[(٨)] ونحو ذلك. وكذلك كل نبي له معجزة مخصوصة. واجتمعت لنبيّنا محمد ﷺ جميع وجوه المعجزات التي تفرّقت في الأنبياء كما بيّنّاها في كتاب الموازنة بين الأنبياء.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل

في نبوة موسى ومعجزته

كل مَن أقرّ بشريعة من الشرائع أقرّ بموسى وبنبوته عليه السلام. وزعم ماني[(٩)] أن موسى كان من رسل شياطين الظلمة وأقرّ بنبوة عيسى عليه السلام. وليس لماني من المقدار ما يُناظَرُ لأجله في النبوات مع وقوع الخلاف معه في توحيد الصانع وفي حدوث الأجسام. ومَن خالف في الأصل لم يناظر في فرعه. على أنه لا ينفصل من قول مَن قال في عيسى مثل قوله في موسى. ومعجزات موسى الآيات التسع التي نطق

---

(١) قال تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ ﴿٤١﴾ مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ ﴿٤٢﴾﴾ [الذاريات: ٤١، ٤٢].

(٢) انظر سورة الأعراف (الآيات: ٧٣ ـ ٧٩)، وسورة هود (الآيات: ٦١ ـ ٦٨)، وسورة الإسراء (الآية ٥٩)، وسورة الشعراء (الآيات: ١٤١ ـ ١٥٨)، وسورة القمر (الآيات: ٢٧ ـ ٣١)، وسورة الشمس (الآيات: ١١ ـ ١٤).

(٣) ورد ذكر الصيحة التي دمرت على القوم في السور التالية: هود، الحجر، المؤمنون، العنكبوت، يس، القمر.

(٤) انظر الآيات ٥١ ـ ٧٠ من سورة الأنبياء.

(٥) انظر الآية ١٠١ من سورة الإسراء، والآيات ٧ ـ ١٢ من سورة النمل.

(٦) قال تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴿١٠﴾﴾ [سبأ: ١٠].

(٧) قال تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾﴾ [ص: ٣٦ ـ ٣٨].

(٨) انظر الآية ٤٩ من سورة آل عمران، والآية ١١٠ من سورة المائدة.

(٩) انظر الحاشية ٣ صفحة ٧٣.

بها القرآن. وتواتُر الخبر عنها كتواتر الخبر عن ظهور موسى ودعوته. ومَن ادّعى أن ذلك الذي ظهر عليه كان سحراً أو مخرقة أو حيلة كمَن ادعى مثل هذه الدعاوى في معجزات عيسى عليه السلام.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في نبوة عيسى ومعجزته

وإنما يناظر في هذه المسألة اليهود المنكرون[١] مع إقرارهم بنبوة مَن قبله. والعلمُ بمعجزاته من الطرق التي عُلِمَ بها معجزات موسى. ومَن طعن في التواتر عن معجزات عيسى كمَن طعن في التواتر عن معجزات موسى عليه السلام. والنقل في أن عيسى ظهر له إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص والمشي على الماء كالنقل في فَلْقِ البحر لموسى وقلب العصا حية له ونحو ذلك. ومَن ادّعى في أحدهما السحر كمَن ادّعاه في الآخر مع عدم النقل في المعارضة.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في معجزات نبينا ﷺ

إن معجزات نبيّنا ﷺ في الأعداد كثيرة الأمداد. فمنها بشارات الأنبياء به قبله؛ ولذلك أذعن له جماعة من أحبار أهل الكتاب مثل كعب الأحبار[٢] ووهب بن منبه[٣] وقبلهما

---

(١) لعلها: المنكرون لنبوّته.

(٢) هو كعب بن ماتع بن ذي هجن الحميري، أبو إسحاق: تابعي. كان في الجاهلية من كبار علماء اليهود في اليمن، وأسلم في زمن أبي بكر، وقدم المدينة في دولة عمر، فأخذ عنه الصحابة وغيرهم كثيراً من أخبار الأمم الغابرة، وأخذ هو من الكتاب والسنّة عن الصحابة. وخرج إلى الشام، فسكن حمص، وتوفي فيها سنة ٣٢هـ، عن مئة وأربع سنين. انظر الأعلام (٥/ ٢٢٨).

(٣) هو وهب بن منبه الأبناوي لصنعاني الذماري، أبو عبد الله: مؤرخ، كثير الإخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الإسرائيليات. يعد في التابعين. أصله من أبناء الفرس الذين بعث بهم كسرى إلى اليمن. وأمه من حمير. ولد بصنعاء سنة ٣٤هـ، ومات بها سنة ١١٤هـ. وولاه عمر بن عبد العزيز قضاءها. وكان يقول: سمعت اثنين وتسعين كتاباً كلها أُنزلت من السماء، اثنان وسبعون منها في الكنائس، وعشرون في أيدي الناس لا يعلمها إلا قليل، ووجدت في كلها أن مَن أضاف إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر. ومن كلامه، وينسب إلى غيره: إذا دخلت الهدية من=

عبد الله بن سلام(١) وقبله بحير الراهب(٢) ثم النجاشي(٣) وقبله سيف بن ذي يزن(٤).

= الباب خرج الحق من الكوة! واتهم بالقدر، ورجع عنه. ويقال: ألّف فيه «كتاباً» ثم ندم عليه. وحبس في كبره وامتحن. قال صالح بن طريف: لما قدم يوسف بن عمر العراق، بكيت، وقلت: هذا الذي ضرب وهب بن منبه حتى قتله. وفي «طبقات الخواص» أنه صحب ابن عباس ولازمه ثلاث عشرة سنة. من كتبه «ذكر الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم» رآه ابن خلكان في مجلد واحد، وقال: هو من الكتب المفيدة. وله «قصص الأنبياء» و«قصص الأخيار» ذكرهما صاحب كشف الظنون. انظر الأعلام (٨/ ١٢٥، ١٢٦).

(١) هو عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي، أبو يوسف: صحابي، قيل إنه من نسل يوسف بن يعقوب. أسلم عند قدوم النبي ﷺ المدينة، وكان اسمه «الحصين» فسمّاه رسول الله ﷺ عبد الله. وفيه الآية: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ والآية ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وشهد مع عمر فتح بيت المقدس والجابية. ولما كانت الفتنة بين عليّ ومعاوية، اتخذ سيفاً من خشب، واعتزلها. وأقام بالمدينة إلى أن مات سنة ٤٣هـ. له ٢٥ حديثاً. انظر الأعلام (٤/ ٩٠).

(٢) واسمه بحيرا بفتح الموحدة وكسر الحاء المهملة وسكون المثناة التحتية آخره راء مقصوراً وقيل ممدوداً: هو جرجيس (بكسر الجيمين). ويقال: سرجس، كما يقال: جرجس. وكان حبراً من أحبار يهود تيماء؛ كما قيل إنه كان نصرانيًا من عبد القيس، وهو ما ذهب إليه ابن إسحاق في السيرة. ويقال إنه سمع قبل الإسلام بقليل هاتف يهتف: ألا إن خير أهل الأرض ثلاثة: بحيرى ورئاب الشنّي والثالث المنتظر، فكان الثالث رسول الله ﷺ (راجع المعارف، ومروج الذهب، والإصابة، والروض، وشرح المواهب).

(٣) النجاشي ملك الحبشة الذي آوى أصحاب الهجرة الأولى إلى أرضه، ثم أسلم بعد ذلك. وكان موت النجاشي في رجب سنة تسع، ونعاه رسول الله ﷺ إلى الناس في اليوم الذي مات فيه وصلّى عليه بالبقيع.

(٤) هو سيف بن ذي يزن بن ذي أصبح بن مالك بن زيد بن سهل بن عمرو الحميري: من ملوك العرب اليمانيين، ودهاتهم. قيل اسمه معديكرب. ولد بصنعاء نحو سنة ١١٠ قبل الهجرة، ونشأ بها. وكان الحبشة قد ملكوا اليمن في أوائل القرن السادس للميلاد وقتلوا أكثر ملوكها من آل حمير، فنهض سيف، وقصد أنطاكية وفيها قيصر ملك الروم، فشكا إليه ما أصاب اليمن، فلم يلتفت إليه، فقصد النعمان بن المنذر (عامل كسرى على الحيرة والعراق) فأوصله إلى كسرى أنوشروان (ملك الفرس) فحدّثه بأمره، فبعث كسرى معه نحو ثماني مئة رجل ممن كانوا في سجونه، وأمّر عليهم شريفاً من العجم اسمه «وهرز» فسار بهم إلى الأبلة (غرب البصرة) وركبوا البحر، وخرجوا بساحل عدن، فأقبل عليهم رجال اليمن يناصرونهم، فقتلوا ملك الحبشة وهو مسروق بن أبرهة الأشرم، ودخلوا صنعاء، وكتبوا إلى كسرى بالفتح، فألحقت اليمن ببلاد الفرس على أن يكون ملكها والمتصرف في شؤونها سيف بن ذي يزن. واتخذ الملك سيف «غمدانَ» قصراً له، وعاد الفرس إلى بلادهم، واستبقى سيف جماعة من الحبشان أشفق عليهم وجعلهم خدماً له. ووفدت عليه أمراء العرب تهنئه، فمكث في الملك نحو خمس وعشرين سنة، أو دون ذلك. وائتمر به بقايا الأحباش، فقتلوه بصنعاء سنة ٥٠ قبل الهجرة. وهو آخر مَن ملك اليمن من قحطان. انظر الأعلام للزركلي (٣/ ١٤٩).

ولسماع شأنه من أهل الكتاب آمن به العيسوية من اليهود؛ غير أنهم شكوا في بعثه إلى بني إسرائيل. ومنها الرجوم بالنجوم[١] عند قرب بعثته، وذلك كان سبب إسلام قوم من الكهنة. ومنها انشقاق القمر[٢] بدعوته، وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١]. ولو لم يقع ذلك لقال له أعداؤه: متى كان هذا؟ وهذه معجزة سماوية، وكانت معجزات مَن قبله أرضية. ومنها إشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير[٣] في مواضع كثيرة. ومنها نبوع الماء من بين أصابعه[٤] لوضوء جيشه، وذلك أعجب من خروج الماء من الحجر لموسى عليه السلام. ومنها تسبيح الحصى[٥] في يده حتى سمع الحاضرون. ومنها حنين الجذع إليه حتى التزمه[٦]. ومنها مجيء الشجرة بأمره ورجوعها بأمره إلى مغرسها[٧].

ومنها القرآن، وهو أفضل المعجزات من وجهين: أحدهما: بقاؤه بعد وفاته ومعجزات غيره لم تبقَ بعد وفاة[٨] أصحابها. والثاني: استنباط جميع أحكام الشريعة منه ولا يُستنبط من معجزة غيره[٩] حكمُ الشريعة. والدليل على صحة معجزة القرآن أنه تحدّى قومه بسورة مثله[١٠] فلو عارضوه بها لكذبوه. فلما عدلوا عن المعارضة التي لو تمّت لدلّت على كذبه إلى قتاله الذي لو تمّ مرادهم فيه لم يدل على كذبه، علمنا أنهم إنما عدلوا عما يدل على التكذيب إلى ما لا يدل عليه، لعجزهم عما يكون دليلاً على ذلك. ولو عارضوه لنقل ذلك؛ لأن الذين لا يتواطؤون على الكذب

---

(١) قال الطبري عند تفسيره للآية ٨ من سورة الجن: «قوله: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾ يقول عزّ وجل مخبراً عن قيل هؤلاء النفر: وأنا طلبنا السماء وأردناها ﴿فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ﴾ يقول: فوجدناها ملئت ﴿حَرَسًا شَدِيدًا﴾ يعني حفظة ﴿وَشُهُبًا﴾ وهي جمع شهاب، وهي النجوم التي كانت تُرجم بها الشياطين».

(٢) راجع الحاشية ٤ صفحة ١٨٢.

(٣) تقدم تخريجه في الحاشية ٢ صفحة ١٨٣.

(٤) تقدم تخريجه في الحاشية ١ صفحة ١٨٣.

(٥) راجع الحاشية ٥ صفحة ١٨٢.

(٦) روى البخاري في المناقب باب ٢٥ (حديث ٣٥٨٣) عن ابن عمر رضي الله عنهما: «كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحوّل إليه، فحن الجذع، فأتاه فمسح يده عليه».

(٧) راجع الحاشية ٣ صفحة ١٨٣.

(٨) رُسمت بالأصل هكذا «وفات» بالتاء الممدودة؛ والصواب كما أثبتناه.

(٩) في هامش الأصل: «الأنسب: ولا استنبط من معجزة غيره».

(١٠) قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٢٣ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝٢٤﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤].

لا يتواطؤون على كتمان ما قد علموه بالضرورة. ألا ترى أنه نقل ما عورض به مما لا يشبهه كقول مسيلمة[1]: والطاحنات طحناً والخابزات خبزاً، في معارضة ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١﴾ [العاديات: ١]. وفي عدم المعارضة دلالة على صحة المعجزة.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في بيان وجه إعجاز القرآن

قال أصحابنا: الإعجاز في القرآن من وجوه: منها نظمه العجيب في البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة في نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام ونحو

---

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة: متنبىء، من المعمرين. وفي الأمثال «أكذب من مسيلمة». ولد ونشأ باليمامة، في القرية المسماة اليوم بالجبيلة، بقرب «العيينة» بوادي حنيفة، في نجد. وتلقّب في الجاهلية بالرحمان. وعُرف برحمان اليمامة. ولما ظهر الإسلام في غربي الجزيرة، وافتتح النبي ﷺ مكة ودانت له العرب، جاءه وفد من بني حنيفة، قيل: كان مسيلمة معهم إلا أنه تخلّف مع الرحال، خارج مكة، وهو شيخ هرم، فأسلم الوفد، وذكروا للنبي ﷺ مكان مسيلمة فأمر له بمثل ما أمر به لهم، وقال: ليس بشرّكم مكاناً. ولما رجعوا إلى ديارهم كتب مسيلمة إلى النبي ﷺ: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. سلام عليك، أما بعد فإني قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون» فأجابه: «بسم الله الرحمٰن الرحيم: من محمد رسول الله، إلى مسيلمة الكذاب، السلام على مَن اتبع الهدى. أما بعد فإن الأرض لله يورثها مَن يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين» وذلك في أواخر سنة ١٠هـ، كما في سيرة ابن هشام (٣/ ٧٤) وأكثر مسيلمة من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن. وتوفي النبي ﷺ قبل القضاء على فتنته، فلما انتظم الأمر لأبي بكر، انتدب له أعظم قواده «خالد بن الوليد» على رأس جيش قوي، هاجم ديار بني حنيفة. وصمد هؤلاء، فكانت عدة مَن استشهد من المسلمين على قلتهم في ذلك الحين ألفاً ومئتي رجل، منهم أربعمائة وخمسون صحابيًا، (كما في الشذرات) وانتهت المعركة بظفر خالد ومقتل مسيلمة (سنة ١٢) ولا تزال إلى اليوم آثار قبور الشهداء، من الصحابة، ظاهرة في قرية «الجبيلة» حيث كانت الواقعة، وقد أكل السيل من أطرافها حتى إن الجالس في أسفل الوادي يرى على ارتفاع خمسة عشر متراً، تقريباً، داخل القبور ولحدها، ولا يزال في نجد وغيرها مَن ينتسب إلى بني حنيفة الذين تفرّقوا في أنحاء الجزيرة. وكان مسيلمة ضئيل الجسم، قالوا في وصفه: «كان رُوَيجلاً، أُصَيْغر، أُخَيْنِس!» كما في كتاب البدء والتاريخ. وقيل: اسمه «هارون» ومسيلمة لقبه (كما في تاريخ الخميس) ويقال: كان اسمه «مسلمة» وصغّره المسلمون تحقيراً له، قال عمارة بن عقيل:

«أكان مَسيلمة الكذاب قال لكم لن تدركوا المجد حتى تغضبوا مضرا»

ولهشام الكلبي النسّابة «كتاب مسيلمة». انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٢٢٦).

ذلك. ومنها ما فيه من الإخبار عن غيوب سالفة، وذلك عجيب إذا وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ. ومنها الإخبار عن غيوب كانت في المستقبل كما وقع في الخبر عنها على التفصيل لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين.

وزعم النظام أن الإعجاز في القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب ولا إعجاز في نظمه. وزعم مع أكثر القدرية أن الناس قادرون على مثل القرآن وعلى ما هو أبلغ منه في الفصاحة والنظم. وقد أكذبهم الله عزّ وجل في ذلك بأن تحدّى المشركين بأن يأتوا بعشر سُوَر مثله مفتريات(١) ولا يكون في الافتراء تحقيق غيب؛ فدلّ على أنه إنما أراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة.

فإن قيل: إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها إلا العرب فكيف عرفت العجم وجه الإعجاز فيه؟ قيل: إذا علمت العجم أن العرب أهل اللسان وقد عجزوا عن معارضته فيه علموا كونه معجزاً، كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى في عصاه عرف غيرها وجه الإعجاز في العصا وأنها ليست بسحر؛ لأنها لو كانت سحراً لعارضته السحرة بمثلها. كذلك العجم يعلم أن القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله أهل اللغة(٢).

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في كرامات الأولياء

أنكرت القدرية كرامات الأولياء على وجه ينقض العادة وأثبتها الموحدون؛ لاستفاضة الخبر عن صاحب سليمان في إتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف إليه(٣). ومنها رؤية عمر رضي الله عنه على منبره بالمدينة جيشه بنهاوند، حتى قال:

---

(١) قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود: ١٣].

(٢) في الأصل: «لغة».

(٣) قال تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [النمل: ٣٨ ـ ٤٠].

«يا سارية الجبل» وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة زهاء خمسمائة فرسخ حتى صعد الجبل وفتح منه الكمين للعدو[١] وكان ذلك سبب الفتح[٢]. ومنها قصة سفينة مولى رسول الله ﷺ مع الأسد، وقصة عمير الطائي مع الذئب، حتى قيل له: كليم الذئب. وقصة أهبان بن صيفي وأبي ذر الغفاري مع الوحش وما أشبه ذلك كثير مما حُرِمَهُ أهل القدر بشؤم بدعتهم. وليس في جوازها قدح في النبوات؛ لأن الناقض للعادة دلالة على الصدق فتارة يدل على الصدق في دعوى النبوة وتارة يدل على الصدق في الحال[٣]. فإن ألزمونا مثلها في بعض الرعايا أو في بعض الفسَقة. قلنا: إن ظهر عليه شيء منها كانت مغوثة له في محنة يخلصه الله تعالى بها منها ولم نسمها كرامة، وصار الخلاف في التسمية دون المعنى والله أعلم بالصواب.

---

(١) في الأصل: «وفتح منه الكمين على العدو».

(٢) ذكر هذه الرواية ابن الأثير في أسد الغابة في معرفة الصحابة (٤/ ١٥٣) عن ابن عمر، عن أبيه: أنه كان يخطب يوم الجمعة على منبر رسول الله ﷺ، فعرض له في خطبته أن قال: «يا ساريةَ بن حصن، الجبل الجبل - مَن استرعى الذئب ظَلَم». فتلفَّت الناسُ بعضهم إلى بعض، فقال عليّ: صدق، والله ليخرجن مما قال. فلما فرغ من صلاته قال له علي: ما شيءٌ سَنَح لك في خطبتك؟ قال: وما هو؟ قال: قولك: «يا سارية، الجبلَ الجبلَ، مَن استرعى الذئب ظلم» قال: وهل كان ذلك مني؟ قال: نعم، وجميع أهل المسجد قد سمعوه. قال: إنه وقع في خلَدِي أن المشركين هَزَموا إخواننا، فركبوا أكتافهم، وأنهم يمرون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا مَن وجدوا وقد ظفروا، وإن جاوزوا هلكوا، فخرج مني ما تزعم أنك سمعته. قال: فجاء البشير بالفتح بعد شهر، فذكر أنه سُمع في ذلك اليوم في تلك الساعة، حين جاوزوا الجبل صوت يشبه صوت عمر، يقول: «يا ساريةَ بن حصن، الجبلَ الجبلَ» قال: فعدلنا إليه، ففتح الله علينا.

(٣) قال التفتازاني في المقاصد وشرحه (٣/ ٣٢٦): «الولي هو العارف بالله تعالى، الصارف همته عما سواه. والكرامة ظهور أمر خارق للعادة من قبله، بلا دعوى النبوة، وهي جائزة ولو بقصد الولي، ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى. وواقعة كقصة مريم وآصف، وأصحاب الكهف، وما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين، وكثير من الصالحين. وخالفت المعتزلة لأنها توجب التباس النبيّ بغيره، إذ الفارق هو المعجزة، والخروج عن بعض العادة لكثرة الأولياء، وانسداد باب إثبات النبوة لاحتمال أن تكون المعجزة إكراماً، لا تصديقاً، والإخلال بعظم قدر الأنبياء لمشاركة الأولياء. والجواب أن الكرامة لا تقارن دعوى النبوة، وكثرتها تكون استمرار نقض العادة، والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة، والكرامة تزيد جلالة قدر الأنبياء، حيث نالت أمتهم ذلك ببركة الاقتداء، ومما هو قوي في منع الإخبار بالمغيبات قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ۝٢٧﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧]. والجواب أنه لو سلم عموم الغيب يجوز أن يختص بحال القيمة بقرينة السياق، إذ يكون القصد إلى سلب العموم، أو يخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحي».

الأصل التاسع من أصول هذا الكتاب
في بيان معرفة أركان الإسلام

وفي هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في الأركان الخمسة.

مسألة في تفصيل الركن الأول.

مسألة في تفصيل الركن الثاني.

مسألة في تفصيل الركن الثالث.

مسألة في تفصيل الركن الرابع.

مسألة في تفصيل الركن الخامس.

مسألة في شروط الأركان الخمسة.

مسألة في شروط الجهاد والأحكام.

مسألة في أحكام المعاملات.

مسألة في أحكام النكاح والفروج.

مسألة في أحكام الحدود.

مسألة في أحكام المحرمات والمباحات.

مسألة في أحكام الأموات في الميراث.

مسألة في بيان مأخذ الأحكام الشرعية.

مسألة في الفرق بين الشرعيات والعقليات.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل واحدة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.



المسألة الأولى من هذا الأصل
في بيان الأركان الخمسة

الأصل فيها قول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت»[١].

وجاءت الشريعة بترتيب أحكام كثيرة على خمسة[٢]، منها الصلاة المفروضة خمس بإجماع السلف عليه. ولا اعتبار فيها بخلاف مَن قال من الروافض بزيادة صلوات مع تركهم كلها. فأما الوتر فهي عندنا سنة وعند أبي حنيفة[٣] واجبة وليست بفريضة. ومنها خمسة أركان فَرَضَها الشافعي رضي الله عنه في الصلاة، وهي: التكبيرة الأولى، وقراءة الفاتحة، والتشهُّد الأخير، والصلاة على النبي ﷺ بعد التشهُّد، والتسليمة الأولى.

ومنها أن الزكوات المفروضة تجب في خمسة أجناس من الأموال؛ أحدها: النعم السائمة من الإبل والبقر والغنم. وثانيتها: الأثمان المطلقة من الذهب والورق. وثالثها: الحبوب المقتاتة التي يزرعها الناس. ورابعها: من الثمار التمر والزبيب. وخامسها: أموال التجارة؛ ومنها أن أول نصاب الإبل خمس[٤]، ثم في كل خمس سائمة شاة إلى أربع وعشرين، فإذا بلغت خمساً وعشرين وجبت فيها بنت مخاض، انتقل الفرض فيها بعد ذلك إلى الإبل. ومنها أن نصاب ما يجب فيه الزكاة من الحبوب أو التمر أو الزبيب خمسة أوسق، كل خمس منها ستون صاعاً[٥]. ومنها أن أول نصاب الورق في الزكاة خمسة أواق، كل أوقية أربعون درهماً، ثم فيما زاد بحسابه.

---

(١) من حديث عبد الله بن عمر. رواه البخاري في الإيمان باب ٢ (حديث ٨) وتفسير سورة البقرة (حديث ٤٥١٥)، ومسلم في الإيمان (حديث ١٩ ـ ٢٢).

(٢) في نسخة: «خمس».

(٣) في الأصل: «عند أبي حفصة» تحريف.

(٤) والأصل في هذا حديث فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين، وقد رواه أبو داود بطوله في كتاب الزكاة باب ٥ (في زكاة السائمة) وفيه أن أبا بكر كتب كتاباً لأنس وعليه خاتم رسول الله ﷺ حين بعثه مصدّقاً وكتبه له، فإذا فيه: هذه فريضة الصدقة.. إلخ الحديث.

(٥) في نسخة أخرى: «كل وسق ستون صاعاً».

ومنها أن الصيام خمسة أنواع: صوم رمضان، وصوم القضاء، وصوم النذر، وصوم الكفارة، وصوم التطوع.

ومنها أن الغسل[١] يجب من خمسة أشياء: من إنزال الماء الدافق، ومن التقاء الختانين، وإيلاجٍ في فرج أو دبر، ومن انقطاع دم الحيض، ومن انقطاع دم[٢] النفاس، ومن الموت من غير قتل شهادة في المعركة.

ومنها سقوط فرض الجمعة عن خمسة من المكلفين، وهم: العبد والمرأة والمسافر والمريض والممرض الذي له عذر.

ومنها أن دية كل سن للرجل خمس من الإبل، وفي موضحة الرجل خمس من الإبل، وفي إحدى أنملتي الإبهام من اليد أو الرجل خمس من الإبل، وفي أصبع المرأة خمس من الإبل، وفي هاشمتها خمس من الإبل. ودية الخطأ من خمسة أصناف: من الإبل عشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون حقة، وعشرون جذعة، والسن الخامس[٣] اختلفوا فيه؛ فقال الشافعي: عشرون ابن لبون، وقال أبو حنيفة: عشرون ابن مخاض. وفي الخلقة أخماس كثيرة؛ منها [في] كل يد خمس أصابع، وفي كل رجل كذلك، ومنها خمس حواس عليها مدار الإدراكات. [و]الخمس من الأجزاء كثير؛ منها: في الركاز الخمس، ومنها إخراج الخمس من الغنيمة والفيء ثم وجوب قسمة ذلك الخمس بين أهل الخمس على خمسة أسهم. وفي هذا كله دليل على تشريف الله عزّ وجل الخمسة من وجوه؛ فلذلك بني الإسلام على خمسة أركان.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في تفصيل الركن الأول من أركان الإسلام

إن الركن الأول من أركان الإسلام، كما ورد به الخبر: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله».

ولهذه الشهادة شروط؛ منها: أنها لا تقبل ولا يثاب عليها صاحبها إلا إذا عرف صحتها وقالها عن معرفة وتصديق لها بالقلب. فأما إذا أطلقها المنافق الذي يعتقد

---

(١) في الأصل: «أن الغسل الحكمي يجب». انظر حاشية المطبوع (ص١٨٧).

(٢) في الأصل: «ومن انقطاع حكم النفاس». انظر حاشية المطبوع (ص١٨٧).

(٣) في نسخة: «والصنف الخامس» بدل «والسنّ الخامس».

خلافها فإنه لا يكون عند الله مؤمناً ولا ناجياً من عقاب الآخرة؛ وإنما يجري عليه في الظاهر حكم الإسلام في سقوط الجزية عنه وفي دفنه في مقابر المسلمين وفي الصلاة عليه وخلفه في الظاهر. هذا كله إذا لم يُظْهِرْ مع نفاقه الباطن بدعة شنعاء، فإن أظهر بدعة نُظر، فإن كانت بدعته كبدعة القرامطة[1] الباطنية وكبدعة الغلاة من الرافضة

---

(١) القرامطة: هي فرقة من غلاة الشيعة، وتسمى بالسبعية. قاله التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٣/ ٥٣٦)؛ وقد توسّع في الكلام عليهم في مادة «السبعية» فقال (٢/ ٣٧٣ ـ ٣٧٥): «السبعية: فرقة من غلاة الشيعة، لُقِّبوا بذلك لأنهم زعموا أن النطقاء بالشريعة، أي الرسل سبع: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسىٰ، ومحمد، ومحمد المهدي سابع النطقاء، وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعة. ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدىٰ: إمام يؤدي عن الله، حجة يؤدي عن ذلك الإمام، ويحمل عليه، ويحتج به له، وذو مصة يمص أي يأخذ العلم من الحجة، وأبواب وهم الدعاة. فداع أكبر وهو لرفع درجات المؤمنين، وداع مأذون يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر، فيدخلهم في ذمة الإمام، ويفتح لهم باب العلم والمعرفة. ومُكلَّف قد ارتفعت درجته في الدين، لكن لم يؤذن له في الدعوة، بل في الاحتجاج على الناس، فهو يحتج ويرغب إلى الداعي. ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد، وآمن وأيقن بالعهد، ودخل في ذمته وحزبه. قالوا: ذلك الذي ذكرنا كالسموات، والأرضين، والبحار، وأيام الأسبوع، والكواكب السيّارة، وهي المدبرات أمر كل منها سبعة كما هو المشهور.

وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع، لأن الغبارية، وهم طائفة من المجوس، راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجه يعود إلى قواعد أسلافهم، ليوجب ذلك اختلافاً في الإسلام. ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط، وقيل: عبد الله بن ميمون القداح، ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب: الزرق وهو تفرُّس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا؟ ولذا منعوا دعوة مَن ليس قابلاً لها، ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج، أي موضع فيه فقيه أو متكلم. ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل إليه هواه وطبعه، من زهد وخلاعة، فإن كان يميل إلى الزهد زيَّنه في عينه وقبّح نقيضه، وإن كان يميل إلى الخلاعة زيَّنها وقبّح نقيضها، حتى يحصل له الأنس. ثم التشكيك في أركان الشريعة. ثم التدليس، وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم، حتى يزداد ميله. ثم التأسيس، وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه من الباطل. ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية. ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية، وحينئذ يأخذون في الإباحة، والحث على استعمال اللذات، وتأويل الشرائع كقولهم: الوضوء عبارة عن موالاة الإمام، والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة. والصلاة عبارة عن الناطق أي الرسول، والاحتلام عبارة عن إفشاء شيء من أسرارهم إلى مَن ليس هو أهله، بغير قصد منه. والغسل تجديد العهد، والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين، والكعبة النبي، والباب علي، والصفا هو النبي، والمروة علي، والميقات الإيناس، والتلبية إجابة المدعو، والطواف بالبيت سبعاً موالاة الأئمة السبعة، والجنة راحة الأبدان عن التكاليف، والنار مشقتها بمزاولة التكاليف إلى غير ذلك من خرافاتهم.

اعلم أنهم كما يلقبون بالسبعية، كذلك بالإسماعيلية لانتسابهم إلى محمد بن إسماعيل. وقيل: =

الحلولية، فإنه مرتدّ يقتل ولا يصلَّى عليه ويكون ماله فيئاً للمسلمين. وإن كانت بدعته كبدعة القدرية، فإن المتكلمين من أصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنّة؛ ولذلك امتنع الحارث المكاسبي[١] عن غنم ميراث أبيه لأن أباه كان معتزليًا. وقال الفقهاء من أصحابنا: إن قريبه[٢] السني يرث منه، كما أن أهل الذمة يرث بعضهم بعضاً مع اختلافهم في الأديان. وأجمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا على أنه لا يصح الصلاة خلف المعتزلي ولا عليه، ولا يحل أكل ذبيحته ولا ردّ السلام عليه. ورأوا[٣] في ذلك قول عبد الله بن عمر في النهي عن ذلك وفي براءته من القدرية. وزعمت الكرّامية أن المنافق المضمر الشرك مؤمن حقًّا، وأن إيمانه كإيمان جبرئيل وميكائيل والأنبياء أجمعين. والكلام عليهم في ذلك يأتي في باب الإيمان.

المسألة الثالثة من هذا الأصل

في تفصيل الركن الثاني وهو الصلاة

والصلاة[٤] المفروضات خمس، وعدد ركعاتها لمَن لا يجوز له القصر سبع

= لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق، وبالقرامطة لأن أولهم رجل يقال له حمدان قرمط، وقرمط إحدى قرى واسط. وبالخرّمية لإباحتهم المحرمات والمحرام. وبالبابكية إذا تبعت طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بآذربيجان. وبالمُحمِّرة للسهم الحمرة في أيام بابك، أو لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميراً. وبالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره، قالوا: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة، والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب. وباطنه مود إلى ترك العمل بظاهره. كذا في شرح المواقف» اهـ.

(١) الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله: من أكابر الصوفية. كان عالماً بالأصول والمعاملات، واعظاً مُبكياً، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم. ولد ونشأ بالبصرة، ومات ببغداد سنة ٢٤٣هـ. وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره. من كتبه «آداب النفوس» صغير، و«شرح المعرفة» تصوُّف، و«المسائل في أعمال القلوب والجوارح» رسالة، و«المسائل في الزهد وغيره» رسالة، و«البعث والنشور» رسالة، و«مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه» و«الرعاية لحقوق الله عزّ وجل» و«الخلوة والتنقُّل في العبادة» و«معاتبة النفس» في الأزهرية، و«كتاب التوهم» و«رسالة المسترشدين» ومن كلامه: خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم ولا دنياهم عن آخرتهم. انظر الأعلام (١٥٣/٢).

(٢) في نسخة «وارثه» بدل «قريبه».

(٣) في نسخة «ورووا» بدل «ورأوا».

(٤) كذا في الأصل بالإفراد، والصواب «الصلوات» بالجمع.

عشرة، ولمَن جاز له القصر في السفر أحد[١] عشرة. وهذه الخمس مَن أسقط وجوب بعضها أو أسقط وجوبها كلها كفر. واختلفوا في وجوب الوتر، ولا يكفر مَن أوجبها ولا مَن أسقط وجوبها.

واختلف الفقهاء في بعض أركان الصلاة. ومَن أسقط ما اختلفوا في وجوبه منها لم يكفر، ومَن أسقط وجوب ركن قد أجمع السلف على وجوبه كفر؛ ولهذا أكفرنا الكرَّامية في قولها إن نية الصلاة المفروضة غير واجبة ونية قبول الإسلام في الابتداء كافية. وهذا خلاف قول الأمة كلها.

ومَن ترك الصلاة مع اعتقاد وجوبها عليه فقد اختلفوا فيه؛ فقال أحمد بن حنبل: إنه يكفر بذلك، وقال الشافعي: يُقتل ولا يكون كافراً، وقال أبو حنيفة: يُضرب على ذلك ولا يُقتل. فأما إذا استحلَّ ترك الصلاة فهو كافر بلا خلاف. وكل مَن لا يرى الجمعة وصلاة العيد خلف أهل السنّة فإنّا أيضاً لا نرى الصلاة خلفه ولا عليه إذا مات، وحكمه عندنا حكم المرتدين. والجمعة واجبة عندنا على كل مكلف إلا المرأة والعبد والمريض والمسافر والممرض والهارب من ظالم لا يطيقه. والفرائض من الصلوات كلها موقتة ولا يصح شيء منها قبل دخول وقتها.

ومن شرط صحة الصلاة: الطهارة، ودخول الوقت، واستقبال القبلة عند الإمكان في فرائضها دون النافلة على الراحلة، وستر العورة عند الإمكان. ومَن فاتته الفريضة في وقتها فعليه قضاؤها. ومَن فاتته النافلة فليس عليه قضاؤها وإن كان قضاء[٢] بعضها مستحبًا.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في تفصيل الركن الثالث

والركن الثالث من أركان الإسلام الزكاة. والزكاة التي أجمعوا على وجوبها عَشْرٌ[٣]: زكاة البقر، وزكاة الغنم، وزكاة الزبيب، وزكاة التمر، وزكاة الحبوب

---

(١) كذا في الأصل؛ والصواب «إحدى».

(٢) في الأصل: «قضاؤها بعضها» تحريف.

(٣) في حاشية الأصل المطبوع (ص١٩١): «والزكاة التي أجمعوا على وجوبها عشر. فليتأمل في العدد».

المقتاتة التي يزرعها الآدميون، وزكاة التجارة، وزكاة الفطر. فمَن أسقط وجوب شيء من ذلك كفر، إلا زكاة التجارة فللاجتهاد فيها مجال. واختلفوا في زكاة سائر الثمار وفي زكاة الحلي وزكاة الخيل، وللاجتهاد فها مجال. وكذلك الاختلاف في زكاة البقول والورس والزعفران والعسل. وحكمها مبنيّ على الاجتهاد.

وكل زكاة سوى زكاة الفطر وجوبها بشرطين؛ أحدهما: كمال النصاب، والثاني: حؤول الحول عليه.

واختلفوا في اعتبار السوم في زكاة النعم وفي وجوب الزكاة في مال الصغير والمجنون؛ وللاجتهاد، في ذلك وفي كل ما اختلف فيه الفقهاء من مسائل الزكاة، مساغ.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في تفصيل الركن الرابع من أركان الإسلام

والركن الرابع من أركان الإسلام هو صوم رمضان، ولا بُدَّ لكل مكلَّف من العلم بوجوب صوم رمضان وبوجوب قضائه على مَن أفطر فيه لعذر أو لغير عذر، ولا بد له من العلم بوجوب صوم المنذور. فأما الصوم في الكفّارات فإنما يعرفه الفقهاء والخواصّ. ولا بد من العلم بأن صوم رمضان يكون الدخول فيه برؤية هلاله أو باستكمال ثلاثين يوماً من شعبان. ومَن قال من الروافض بالدخول فيه يوم الشك فلا اعتبار بخلافه في هذا الباب. واليهود يرون وجوب صوم واحد، والنصارى تصوم ثمانية وأربعين يوماً ابتداءها فيما بين شباط وآذار. فأما فروع الصوم وأكثر شروطه فمما يختص بمعرفته الفقهاء.

المسألة السادسة من هذا الأصل
في تفصيل الركن الخامس وهو الحج

وجوب هذا الركن في العمر مرة واحدة على مَن وجد استطاعة. وأركانه الواجبة التي لا بد منها عند الشافعي أربعة، وهي: الإحرام، والوقوف بعرفة، والطواف، والسعي بين الصفا والمروة. ووقت الوقوف ما بين زوال الشمس من يوم عرفة إلى طلوع الفجر الصادق من يوم النحر. فمَن وقف منها ساعة بها فقد أدرك الحج. وأقل ما يجزيه من الطواف في قول الشافعي سبعة شواط، ومن السعي بين الصفا والمروة

سبعة أشواط. واختلفوا في وجوب العمرة؛ فأوجبها الشافعي وجعل أركانها ثلاثة: الإحرام، والطواف، والسعي. وأسقط أبو حنيفة وجوبها.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في بيان شروط الأركان الخمسة

أما الصلاة فمن شرطها الطهارة وستر العورة ودخول الوقت واستقبال القبلة باليقين أو بالاجتهاد عند عدم اليقين إلا في حال التحام القتال، فإنها تصح على حسب الإمكان. وكذلك النافلة على الراحلة سقط فيها فرض الاستقبال.

وشروط الطهارة في الوضوء عند أهل الحديث ستة، منها: أركانها الأربعة، والنية، والترتيب. وللغسل[١] شرطان: أحدهما: النية، والثاني: إيصال الماء إلى كل بشرة ظاهرة وشعر ظاهر. وشروط الجمعة: الحرية، والذكورة، والبلوغ، والعقل، والإقامة، والصحة.

وشروط الزكاة في الغنم[٢] حؤول الحول عليها وهي سائمة في ملك مسلم تام الملك، وهو مع ذلك نصاب كامل.

وشروط الحج والعمرة وجود الاستطاعة؛ وهي لمَن حضر مكة أو ما يتصل بها بالبَدَن، ولمَن بَعُدَ عنها بالزاد والراحلة مع أمن الطريق.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في شرط الجهاد وأحكامه

الجهاد واجب مع أعداء الدين على حسب الوُسْع والطاقة. وأصله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والجهاد مع أهل الكفر بالقتال إلى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله ويقبلوا دين الإسلام بكمال أركانه أو يقبل الجزية ممن يجوز[٣] لنا بذل العهد

---

(١) في حاشية الأصل المطبوع (ص١٩٣): «في الأصل: وللغسل الحكمي شرطان».

(٢) كذا في الأصل؛ ولعلها: «في النعم».

(٣) كذا في الأصل؛ ولعلها: أو يقبلوا الجزية ممن يجوز؛ يعني إن كانوا ممن... ويجوز أن يكون: أو يقبل الجزية من يجوز.

على الجزية. والجهاد مع أهل البدع بالحِجَاج أوّلاً ثم بالاستتابة ثانياً. ومَن لم يبلغه دعوة الإسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى يُدْعى إلى الإسلام ويقام عليه الحجة فيه، فإن لم يقبل ذلك عُومِلَ حينئذ بما يُعامَل به أهل الكفر. فإن قتله قاتل قبل قيام الحجة فقد اختلفوا فيه؛ وأوجب أصحابنا على قاتله الكفَّارة وديةً له كما يليق بدية أهل دينه. وعلى الإمام سد الثغور وإغراء الجيوش واستتابة أهل الردة وأهل البدع وإقامة الحدود وقسمة الفيء والغنيمة بين المستحقين. وإذا وقع النفير العام وجب على جميع المكلفين القيام به. ومتى قام بفرض الجهاد في ناحية بعضُ الناس سقط فرضه عن غيره؛ لأن الجهاد من فروض الكفاية.

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في بيان أحكام المعاملات

والمعاملات أنواع: منها البيوع، والرهون، والديون، والضمان، والكفالة، والوكالة، والحوالة، والشركة، والوديعة، والعارية، والصلح، والشفعة، والهبة، والأوقاف، والإجارات، والمزارعات، والمساقاة، وأحكام الإقرار، والتفليس، وأحكام اللقطة، وإحياء الموات، وإقطاع المعادن، وسائر الوجوه التي تُكْتَسَبُ منها الأموال؛ فكل ذلك على الإباحة في الجملة.

واختلف العلماء في تفصيل فروع بعض منها. ومَن حَرَّمَ شيئاً منها وكان مما قد أجمع سلف الأمة على إباحته كفر؛ ولذلك أكفرنا الأصمّ[١] في إنكاره صحة عقد الإجارة التي أجمع سلف الأمة على جوازها. وأكفرناه أيضاً في إجازته الوضوء بالخلّ، كم أكفرناه في نفي الأعراض. ومَن أنكر منها ما اختلف العلماء في جوازه لم يكفر، كعقد المساقاة والمخابرة والمزارعة ورد ما عند المفلس من مال البائع ونحو ذلك. وفي عقود المعاوضة لا بد أن يكون العوض والمعوض معلومين. وكل عقد كان فيه أجل فلا بد من أن يكون الأجل فيه معلوماً. ولا يصح شيء من العقود إلاّ من بالغ عاقل، كما لا يتوجه التكليف إلاّ على عاقل بالغ. والربا في المعاملات حرام. وقد أجمعوا على تحريم الربا في ستة أشياء، وهي: الذهب، والورق[٢]،

---

(١) تقدم التعريف به صفحة ١٧ حاشية ٤.

(٢) الورق (بكسر الراء): الفضّة.

والبُرّ، والشعير، والتمر، والملح. واختلفوا فيما سواه؛ فأجرى الشافعي تحريم الربا في كل مطعوم، وأجراه مالك في كل مقتات مدخر، وأجراه أبو حنيفة في كل مكيل وموزون. فمَن أباح الربا في الستة التي ذكرناها كفر، ومَن أباحه في غيرها لم يكفر لاختلاف الأمة فيه. وللكلام في فروع المعاملات وشروطها كتاب مفرد.

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في بيان أحكام الفروج

وأحكام الفروج كثيرة؛ منها: النكاح، والرجعة، والطلاق، والخلع، والظّهار، والإيلاء، والعدّة، واللعان، والرضاع، والمهر، ونفقات الأزواج، ونحوها.

والفرج لا يستباح إلا بنكاح أو ملك يمين. وغاية ما ينكح الحر من النسوة، في قول أكثر الأمة، أربع. وأكثر ما ينكح العبد، في قول الأكثر، امرأتان. وأجمعوا على تحريم نكاح الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت[1]. والجدات يدخلن في عموم الأمهات، وبنات الأولاد وإن سفلن يدخلن في جملة البنات. وكذلك عمات الآباء والأمهات وخالات الصنفين وبنات أولاد الإخوة والأخوات على هذا القياس. هذا إذا كُنَّ من النسب. وأجمعوا على تحريم الأمهات والأخوات من الرضاع.

واختلفوا في تحريم العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت من الرضاع؛ فأباحهن أهل الظاهر وأكثر الخوارج، وحرمهن أكثر الأمة؛ وذلك هو الصحيح. وأجمعوا على تحريم أمهات النساء وتحريم منكوحات الآباء وحلائل الأبناء بالعقد وعلى تحريم الربائب بشرط الدخول.

وأجمعوا على تحريم الجمع بين الأختين بالنكاح، واختلفوا في تحريم الاستمتاع بهما بملك اليمين. وكذلك الخلاف في تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها.

(١) وهنّ المذكورات في الآية ٢٣ من سورة النساء ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾﴾.

فكل مَن خالف في شيء مما اختلف فيه سلف الأمة من أبواب النكاح في تحريم امرأة وإباحتها وفي شرط قد اختلفوا فيه كشهود النكاح ولفظه والولي لم يكفر، ومَن نازع فيما أجمعوا عليه منه كفر. ولذلك أكفرنا الميمونية[١] من الخوارج بأن أباحوا نكاح بنات البنات ونكاح بنات البنين، وزعموا أن الآية اقتضت تحريم نكاح بنات الصلب دون بنات الأولاد.

وأجمعوا على أن الصداق يجب أن يكون معلوماً حلالاً، فإن كان الصداق مجهولاً أو فاسداً فالنكاح صحيح في قول الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة، ويرجع في الصداق إلى مهر المثل. وفي قول مالك: يفسد النكاح بفساد الصداق. فإن لم يذكر في النكاح صداقاً صحّ النكاح بلا خلاف واستقرّ فيه مهر المثل بالوطء. والرجعة تكون بعد طلاق رجعي، فإن كان الطلاق على عوض أو كان قبل الدخول أو كان ثلاثاً[٢] لم يكن بعده رجعة بلا خلاف.

ولفروع أحكام الفروج كتب مفردة، والغرض من جملتها أن مَن غيَّر منها ما

---

(١) الميمونية: أصحاب ميمون بن خالد (كما في الملل والنحل للشهرستاني: ص١٢٦) أو ميمون بن عمران (كما في أكثر المصادر) الذي توفي نحو سنة ١٠٠هـ. انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٣٤١). وفي الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢١١، ٢١٢): «هؤلاء أتباع رجل من الخوارج العَجَاردة كان اسمه مَيْمُوناً، وكان على مذهب العَجَاردة من الخوارج، ثم إنه خالف العجاردة في الإرادة والقَدَر والاستطاعة، وقال في هذه الأبواب الثلاثة بقول القَدَرية المعتزلة عن الحق. وزعم ـ مع ذلك ـ أن أطفال المشركين في الجنة. ولو بقي ميمون هذا على هذه البدع التي حكيناها عنه ولم يزد عليها ضلالة سواها لنسبناه إلى الخوارج، لقوله بتكفير علي وطلحة والزبير وعائشة وعثمان، وقوله بتكفير أصحاب الذنوب، وإلى القَدَرية لقوله في باب الإرادة والقدر والاستطاعة بأقوال القَدَرية فيها. ولكنه زاد على القَدَرية وعلى الخوارج، بضلالة اشتقَّها من دين المجوس، وذلك أنه أباح نكاح بنات الأولاد من الأجداد، وبنات أولاد الإخوة، والأخوات، وقال: إنما ذكر الله تعالى في تحريم النساء بالنسب الأمهات، والبنات، والأخوات، والعمّات، والخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخوات، ولم يذكر بنات البنات، ولا بنات البنين، ولا بنات أولاد الإخوة، ولا بنات أولاد الأخوات. فإن طَرَد قياسه في أمهات الأمهات وأمهات الآباء والأجداد انمحض في المجوسية، وإن لم يُجِز نكاح الجدات وقاسَ الجداتِ على الأمهات لزمه قياسُ بنات الأولاد على بنات الصلب. وإن لم يَطْرُد قياسَه في هذا الباب نقض اعتلاله. وحكى الكرابيسيُّ عن الميمونية من الخوارج أنهم أنكروا أن تكون سورة يوسف من القرآن، ومنكر بعض القرآن كمنكر كله. ومَن استحلَّ بعض ذوات المحارم في حكم المجوس، ولا يكون المجوسيُّ معدوداً في فِرَق الإسلام» اهـ.

(٢) في الأصل: «ثلثا» وكان يجب أن تُرسم كما أثبتناها، أو تُرسم هكذا «ثلٰثاً» بإثبات الألف الخنجرية فوق اللام.

أجمعت الأمة عليه عن نص من القرآن أو السنّة كفر. ومَن خالف في شيء قد اختلف فيه سلف الأمة لم يكفر.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في أحكام الحدود على الجملة

إن الحدود نوعان، أحدهما: حق لله عزّ وجل كحد الزنا وشرب الخمر. والثاني: حق لآدمي كالقصاص وحد القذف. وما كان منها حقًّا لله عزّ وجل قد يسقط بالتوبة. ومَن أقرّ بشيء منها أو قامت البينة عليه وجب على الإمام إقامته، وذلك كحد الزنا وحد الخمر وقطع السارق وقتل المرتد والزنديق. وكل حدّ كان حقًّا لإنسان فلا يسقط إلا بعفو مَن له الحق كالقود وحد القذف.

وقد أجمعوا على وجوب قتل المرتد إن لم يتب. وإنما اختلفوا في قتل المرتدة إذا ارتدت؛ فأوجب الشافعي قتلها، ومنع أبو حنيفة من قتلها ورأى استرقاقها. ويكون مال المرتد إذا قتل أو مات على ردّته فيئاً وفيه الخمس. وقال أبو حنيفة: ما اكتسبه قبل ردّته لورثته المسلمين، وما اكتسبه بعد ردّته يكون فيئاً.

وأجمعوا على أن حدّ البكر الحر في الزنا جلد مائة. واختلفوا في تغريبه[1]؛ فرآه الشافعي سنة وأباه أبو حنيفة. وإن كان الزاني الحر محصناً مسلماً رُجم. واختلفوا في رجم الذميّ المحصن؛ فرآه الشافعي وأباه أبو حنيفة. واختلفوا في حدّ العبد في الزنا؛ فرآه أكثر الأمة نصف حد الحر، وزعم داود أنه مثل حد الحر، ووافقنا في أن حد الأمة نصف حد الحرة. وكذلك حد العبد في القذف والخمر حدّ الحر عند الجمهور. والصحيح من مذهب الشافعي أن حد الخمر أربعون للأحرار وللعبد عشرون.

واختلفوا في شرب النبيذ؛ فأوجب الشافعي به الحد سواء كان منه سكر أو لم يكن. وقال أبو حنيفة: لا حدَّ فيه إلا إذا سكر منه الشارب.

وقطع السرقة معلق بنصاب من حرز بلا شبهة، خلاف قول الأزارقة بوجوب القطع في القليل والكثير. ومَن اعتبر فيه النصاب اختلفوا في مقداره؛ فرآه الشافعي

---

(١) أي نفيه.

ربع دينار أو قيمته، ورآه أبو حنيفة مقدار عشرة دراهم. فإن كان ذلك في المحاربة اجتمع فيها قطع اليد والرِجل من خلاف.

والمحارب إذا قتل وأخذ المال جاز صلبه.

وحد القذف ثمانون للأحرار وأربعون للعبيد والإماء.

وأجمعوا على أن الحدود لا تجب على الصبيان والمجانين. واختلفوا في الاقتصاص من المؤمن بالذمي ومن الحر بالعبد؛ فأسقطه الشافعي وأثبته أبو حنيفة. وأجمعوا على أنه لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بمملوكه إلا إذا قتل ولده غيلة، فإن مالكاً رأى فيه القود.

وهذه جملة لا يسع جهلها وفروعه مبسوطة في كتب الفقه.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل[1]
في المحرمات والمباحات

قال أصحابنا: إن أحكام الشريعة كلها خمسة أقسام: واجب، ومحظور، ومسنون، ومكروه، ومباح. فالواجب: كل ما يستحق المكلف بتركه عقاباً. والمحظور: ما يستحق بفعله عقاباً. والمسنون: ما يثاب فاعله ولا يعاقَب تاركه. والمكروه: ما يثاب تاركه ولا يعاقَب فاعله. والمباح من أفعال المكلفين: ما لم يكن في فعله ولا تركه ثواب ولا عقاب. وهذا المعنى حاصل في أفعال الصبيان والمجانين والبهائم ولا يقال لها مباحة، والجواز يجمعها كلها. وقد ورد الأمر بالمفروض والمسنون، وورد النهي عن المحظور وعن المكروه، ولم يرد بالمباح أمر ولا عنه نهي. هذا قول أصحابنا. وزعم ابن الراوندي[2] وطائفة من القدرية أن الأمر ما ورد إلا بالواجب وأن النوافل غير مأمور بها. ويلزمهم على هذا الأصل أن لا يكون النوافل طاعات، ولو صحّت طاعة لم يؤمر بها المطيع لصحّت أيضاً معصية لم يُنْهَ عنها العاصي. وزعم بعض المعتزلة البغدادية أنا مأمورون بالمباح، واعتلّ بأن فاعل المباح يترك به معصية وإذا كان منهيًّا عن المعصية فهو مأمور بتركها. ويلزمه على هذا

(١) «من هذا الأصل» ساقطة من الأصل المطبوع.

(٢) تقدم التعريف به صفحة ٨١ حاشية ١.

الاعتلال أن يكون المعصية مأموراً بها؛ لأن كل معصية يترك بها فاعلها معصيةً سواها وكل كفر يُتْرَكُ به كفر سواه. وإذا بطل هذا القول بطل ما يؤدي إليه.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في أحكام الأموات

وللأموات ثلاثة أحكام: منها حكم الكفن والمؤنة والغسل والدفن. ومنها حكم الديون والوصايا التي تقضى عنهم. ومنها حكم الميراث عنهم.

فأما حكم الكفن والمؤنة فإنه أول ما يبدأ به من رأس مال الميت قبل الديون والوصايا من غير إسراف ولا تقصير[١]، على حسب العرف والعادة في يساره وإعساره. وإن تطوع أجنبي بكفنه ومؤنة دفنه إبقاءً لتركته على ديونه لم يُجْبرْ ورثتهُ على قبول ذلك، وقيل للمتطوع: إن أردت صلة الميت فاقضِ بعض ديونه. فإن لم يكن للميت مال فكفنه ومؤنته على مَن كان يلزمه نفقته في حياته، فإن لم يكن ففي بيت المال. فأما المرأة ذات الزوج فقد قال أبو حنيفة: كفنها ومؤنتها على الزوج، وقال الشافعي: على ذوي الأنساب منها، فإن لم يكونوا أو عجزوا ففي بيت المال.

وأما حكم الديون فإن كانت التركة تفيء بالديون ولا يفضل منها شيء قضيت الديون منها. وإن كانت تقصر عن الديون نُظِرَ، فإن كان صاحب الدين واحداً دفعت التركة إليه بعد الكفن والمؤنة، وإن كانوا جماعة نظر، فإن كان بعضهم أولى من بعض كالمرتهن والمجني عليه ورادِّ السلعة بالعيب ونحوهم فهو مقدم فيما هو أولى به على غيره، وإن كانت ديونهم في الذمة ولم يكن بعضهم أولى من بعض قُسِمَتِ التركة بينهم على مقادير ديونهم. ولا فرق في ذلك بين ما ثبت عليه بيِّنَة وبين ما أقرّ به قبل موته عند الشافعي. وقَدَّمَ أبو حنيفة ما أقرّ به في حال الصحة على ما أقرّ به في حال المرض. وأجمعوا على أن ما أقرّ به الميت قبل موته مقدم على ما أقرّ به الورثة بعد موته. فإن فضل منهم شيء قُضِيَ به ما أقرّ به الوارث. وأما وصاياه فمحدودة بالثلث في قول الأكثرين، وللورثة رد ما زاد منها على ثلث الباقي من التركة بعد المؤنة والديون. واختلفوا في عطاياه في مرضه الذي مات منه؛ فاعتبرها أكثرهم

(١) لعلها: «تقتير».

من الثلث، وجعلها أهل الظاهر من رأس المال إلا العتق في المرض فإنهم قالوا إنه من الثلث. والعطايا في المرض مقدمة على الوصايا، ويقدم من كل واحدة منهما ما قدمه إذا عجز الثلث عن الكل.

وأما حكم الميراث فعلى حسب ما ذكره أهل الفرائض في كتبهم؛ غير أن الذين(١) أجمعوا عليه الميراث بالفرض والتعصيب، وأجمعوا على أن الفروض ستة: النصف، والربع، والثمن، والثلثان، والثلث، والسدس. وأجمعوا على توريث عشرة من الذكور، وهم: الابن، وابن الابن وإن سفل، والأب، والجد من قبل الأب وإن علا، والأخ من أي وجه كان، وابن الأخ لأب وأم أو لأب، والعم لأب وأم أو لأب، وابن العم لأب وأم أو لأب، والزوج، والمولى المعتق أو عصبة من الذكور. وأجمعوا على توريث سبع من الإناث: الأم، والجدة، والبنت، وبنت الابن، والأخت، والزوجة، ومولاة النعمة. واختلفوا في ميراث ذوي الأرحام وفي مسائل كثيرة من فروع الفرائض. فمَن أنكر منها شيئاً مما أجمعوا عليه كفر، ومَن خالف فيما اختلفوا فيه منها لم يكفر.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في بيان مأخذ أحكام الشريعة

اعلموا أن العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال، وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلاً، وعلى إثبات صانعه وتوحيده وصفاته، وعلى جواز بعثة الرسل من غير وجوب لذلك، وعلى جواز تكليف العباد. ومنها دلالة على أنه لا واجب على أحد قبل ورود الشرع. ولو استدل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثواباً. ولو أنعم الله عليه بعد معرفته به نعماً كثيرة كان ذلك تفضلاً منه عليه. ولو كفر إنسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقًّا عقاباً، وإن عذّبه عليه كان ذلك عدلاً منه؛ كابتدائه بالإيلام(٢) مَن لا ذنب له من الأطفال والبهائم.

فأما الأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة، فطريقُ معرفته ورودُ الخبر

---

(١) كذا بالأصل؛ ولعلها «الذي».

(٢) في نسخة «بإيلام» بدل «بالإيلام» وكلاهما جائز.

والأمر من الله تعالى فيه بالخطاب أو على لسان رسول دلت المعجزة على صدقه. وكذلك العلم بتأبيد نعيم أهل الجنة وتأبيد عذاب الكفرة طريقهُ الخبرُ دون العقل، وفي العقل دلالة على جواز ذلك كله. وكذلك بيان ما يجوز إطلاقه على الله تعالى من الأسماء طريقهُ الشرع دون العقل. وطريق المعرفة بالله تعالى في دار التكليف النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول، ووجوب هذا الاستدلال بالشرع.

وزعم قوم من الفقهاء أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الحظر لا يباح شيء منها إلا بدلالة شرعية. ويلزمهم على هذا القول أن يكون اعتقاد الحظر على الحظر، وزعم أهل الظاهر أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الإباحة فلا يحرم شيء منها إلا بشرع. ويلزمهم أن يكون اعتقاد الحظر مباحاً، وما جاز اعتقاد حظره فهو محظور.

وأوجبت القدرية الاستدلال والنظر من طريق العقل قبل الشرع من جهة الخواطر، وزعموا أن قلب العاقل لا يخلو من خاطرين، أحدهما: من قبل الله تعالى يدعوه به إلى معرفته والاستدلال عليه، والثاني: من قبل الشيطان الداعي له إلى الكفر. وزعموا أن التكليف يتوجه عليه بهذين الخاطرين. وقيل لهم: إن كان ذلك الشيطان[1] مكلَّفاً وجب تكليفه بخاطرين أحدهما من قبل الله تعالى والآخر من جهة شيطان آخر، وصار الكلام في الشيطان الثاني كالكلام في الشيطان الأول حتى يتسلسل لا إلى نهاية من الشياطين والخواطر. وإن زعموا أن الشيطان غير مكلَّف فَلِمَ لعنوه وذمُّوه وسمُّوه عاصياً ظالماً مستحقًّا للعقاب! وإن جاز أن يكون الشيطان غير مكلَّف، فهلاّ جاز أن يكون الإنسان قبل ورود الشرع غير مكلف! وهذا ما[2] لا انفصال لهم عنه بحمد الله ومَنِّهِ.

فإذا صحّ أن الأحكام الشرعية مدركة من الشرع دون العقل، فأدلة الأحكام الشرعية من الشرع أربعة أنواع: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس.

والقرآن أدلته مختلفة: نص، وظاهر، وعموم، وخصوص، ودليل خطاب، ولحن قول، وتنبيه بالشيء على غيره، وتصريح، وتعريض، وكناية، وتأكيد. وكذلك وجوه الأدلة من السنّة.

وطرق السنّة ثلاثة؛ أحدها: التواتر لموجب للعلم الضروري، وبمثله علمنا أعداد الصلوات المفروضة وأعداد ركعاتها وأكثر أركانها ونحو ذلك كثير. والثاني:

---

(١) في نسخة: «... إن كان التكليف لا يتوجه إلاّ بهذين الخاطرين فإن كان ذلك الشيطان...».

(٢) في نسخة «مما».

خبر جارٍ مجرى التواتر بالاستفاضة يوجب العلم المكتسب، كالأخبار الواردة في الرجم والمسح على الخفين، وكأخبار الرؤية والحوض والشفاعة وعذاب القبر ونحو ذلك؛ ولا اعتبار فيه بخلاف أهل الأهواء. والثالث: أخبار آحاد توجب العمل دون العلم بشروط؛ منها اتصال الإسناد، ومنها عدالة الرواة، ومنها جواز صحة متن الخبر من طريق العقل من غير استحالة.

والقياس الشرعي أنواع؛ منها الجليّ الذي يكون الفرع فيه أولى بالحكم من أصله. ومنها القياس الذي فرعه في معنى أصله؛ ليس أحدهما أولى بالحكم من الآخر. ومنها القياس بغلبة الأشباه والترجيحات.

والإجماع المحتج به عندنا إجماع أهل كل عصر على حكم من أحكام الشريعة.

وفي الأدلة الشرعية أنواع من الخلاف قد استقصيناها في كتبنا في أصول الفقه. وفيما ذكرناه هاهنا كفاية للمبتدي في الصناعة.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في وجوه الفرق بين العقليات والشرعيات

اعلموا أن الأمور العقلية يدل عليها العقل قبل ورود الشرع، والأحكام الشرعية لا دليل عليها غير الشرع. والحكم العقلي في الشيء قد يكون لعينه مثل كون العرض سواداً وكون العرض مفتقراً إلى محل. وقد يدل الشيء في العقل لنفسه على غيره، كدلالة الفعل لنفسه على فاعل. وكذلك الفعل لنفسه يدل على قدرة فاعله وعلمه به وإرادته له. وقد يكون الشيء في العقل دليلاً على غيره لوقوعه على وجه لو وقع على خلافه لم يكن دليلاً عليه، كدلالة المعجزة على صدق مَن ظهرت عليه لوقوعها ناقضة للعادة، ولو جرت العادة بمثلها ما دلّت على صدق الصادق.

والأدلة الشرعية إما اسم، أو دليل اسم، أو معنى مودع في الاسم.

ومن وجوه الفرق بين العقليات والشرعيات أن ما جاز فيه النسخ والتبديل في حياة النبي ﷺ فهو من جملة الأحكام الشرعية، وما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من الأحكام العقلية.

وهذه جملة كافية والحمد لله على كل حال.

الأصل العاشر من أصول هذا الكتاب
في معرفة أحكام التكليف والأمر والنهي والخبر

يقع في هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في بيان معنى التكليف.

مسألة في بيان أقسامه وأنواعه.

مسألة في شروط التكليف.

مسألة في بيان ترتيب التكليف.

مسألة في بيان أوصاف المكلف.

مسألة في بيان ما يصح ورود التكليف به.

مسألة في بيان أقسام الخطاب.

مسألة في بيان وجوه الأمر والنهي.

مسألة في بيان أقسام الأخبار.

مسألة في بيان العموم والخصوص.

مسألة في بيان المجمل والمفسر.

مسألة في بيان أحكام المفهوم والدليل.

مسألة في بيان أحكام الأفعال.

مسألة في بيان نسخ الخطاب وإثباته.

مسألة في بيان شروط النسخ وفروعه.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل مسائل هذا الأصل شروطها[١].

---

(١) في نسخة: «... وسنذكر في كل واحدة منها شروطها إن شاء الله تعالى».



المسألة الأولى من هذا الأصل
في بيان معنى التكليف

التكليف في اللغة مأخوذ من الكلفة وهي التعب والمشقة، يقال منه: تَكلَّفَ الأمر إذا فعله على كلفة ومشقة. فهذا أصله في اللغة[١]. ثم أطلقَ التكليف في الشرع على الأمر والنهي؛ لأن المأمور بالفعل يفعل ما أمرَ به على كلفة من غير أن يدعوه إليه طبعه. وإذا صحّت هذه المقدمة في معنى التكليف، قلنا: معناه توجّه الخطاب بالأمر والنهي على المخاطب، فإن وجد مثل صيغة الأمر من النائم والمجنون والصبي الذي لا يعقل لم يكن أمراً ولا نهياً ولا تكليفاً، وإن وجد مثله من صبي يعقل معناه كان أمراً ونهياً وتكليفاً ولكن لم يجب به على المخاطب شيء وكذلك تكليف مَن كلفه[٢] غيره فعل معصية لا يجب به شيء. وقد قال أصحابنا: إن التكليف الذي يجب به شيء أو يحرم به شيء إنما هو أمر الله تعالى ونهيه، ولا يجب بأمر غيره شيء ولا يحرم بنهي غيره شيء. وإنما وجب على كل أمة طاعة نبيها واتباع أمره واجتناب نهيه لأن الله تعالى أمرهم بذلك. وكذلك لزوم طاعة الأبوين فيما أَمَرا به[٣]؛ من أجل أن الله تعالى أمر بها لا من أجل أمرهما، ولولا إيجاب الله ما وجب على أحد شيء ولا حرم على أحد شيء.

---

(١) في لسان العرب (مادة كلف): «الكُلْفة: ما تكلَّفْت من أمر في نائبة أو حق. ويقال: كلِفْتُ بهذا الأمر أي أولِعْتُ به. وفي الحديث: اكلَفُوا من العمل ما تُطيقون، هو من كَلِفْت بالأمر إذا أولِعْت به وأَحْبَبْته. وفي الحديث: عثمان كَلِفٌ بأقاربه أي شديدُ الحبّ لهم. والكلَف: الوُلوع بالشيء مع شغل قلب ومشقّة. وكلَّفه تكليفاً أي أمره بما يشق عليه. وتكلَّفت الشيء: تجشَّمْته على مشقَّة وعلى خلاف عادتك. وفي الحديث: أراك كلِفْت بعلم القرآن، وكلِفْته إذا تحمَّلته. ويقال: فلان يتكلف لإخوانه الكُلَف والتكاليف. ويقال: حَمَلْت الشيء تَكْلِفة إذا لم تُطقه إلا تكلُّفاً، وهو تَفْعِلةٌ. وفي الحديث: أنا وأُمتي بُرآءٌ من التكلُّف. وفي حديث عمر رضي الله عنه: نُهينا عن التكلُّف؛ أراد كثرة السؤال والبحثَ عن الأشياء الغامضة التي لا يجب البحث عنها والأخذ بظاهر الشريعة وقبول ما أتت به. ابن سيده: كَلِفَ الأمرَ وكلفَه تجشَّمه على مشقّة وعُسْرة».

(٢) في حاشية المطبوع (ص٢٠٧): «الظاهر: تكليف مَن كلف غيره فعل معصية» اهـ. ولكن يبدو لنا صحة الوجهين، والله أعلم.

(٣) في الأصل: «وكذلك لزوم طاعة أبي يوسف فيما أمرا به» تحريف.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في بيان أقسام التكليف

اختلف أصحابنا في أقسام التكليف؛ فمنهم مَن قال: إن التكليف مقصور على ثلاثة أوجه: أمر، ونهي، وخبر. فالتكليف بالأمر كقوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ٧٨] ونحوه. والتكليف بالنهي كقوله: ﴿لَا تَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [طه: ٦١] والتكليف بالخبر على ضربين: أحدهما: في معنى الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والثاني: خبر في معنى النهي، كقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩]. ومنهم مَن قصر التكليف على الأمر والنهي. فأما الخبر عن وجوب شيء أو عن تحريمه فإنما حُمِلَ على معناه، بأمر الله تعالى أن يحمل عليه. ومنهم مَن قصر التكليف على معنى الأمر وقال: إن النهي إنما صار تكليفاً لأنه أمر بترك المنهي عنه وترك[1] ضدّ المأمور بفعله. فهذا بيان أقسام التكليف في الجملة. وتفصيله أن التكليف على خمسة أقسام: أحدها: موجب[2]، وثانيها: محرم[3]، وثالثها: دليل على أن ما ورد به سنّة[4]، ورابعها: دليل على أن ما ورد به مكروه[5]، وخامسها: دليل على إباحة ما ورد به من غير وجوب ولا حظر ولا كراهية ولا استحباب[6]. وحقيقة الواجب ما يستحق بتركه العقاب، والحرام ما يستحق بفعله العقاب كما بيَّنَّاه قبل هذا.

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في بيان شروط التكليف

إن التكليف عندنا إنما يحسن ممن لو ابتدأ بالألم لَحَسُنَ منه، ومن قَبُحَ منه الابتداء بالألم من غير استحقاق فليس له تكليف غيره شيئاً إلا أن يكون الله قد أمره

---

(١) في الأصل: «وتركه».

(٢) هو ما أمر الله تعالى به على وجه اللزوم، وتاركه مستحق للعقاب على تركه (الفرق بين الفرق: ص٢٦٩).

(٣) هو ما نهى الله عنه، وفاعله يستحق العقاب على فعله. انظر المرجع السابق.

(٤) المسنون: ما يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه.

(٥) المكروه: ما يثاب تاركه، ولا يعاقب فاعله.

(٦) وهو المباح: ما ليس في فعله ثواب ولا عقاب، ولا في تركه ثواب ولا عقاب.

بتكليف غيره. وزعمت القدرية أن حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب، وأنكروا من الله تعالى ابتداءً بإيلام لا على شرط ضمان العوض عليه.

ومن شرط الأمر والنهي عندنا ورودهما ممن هو فوق المخاطب بهما[١]، ومن شرطهما أيضاً بقاؤهما في أحوال الوجوب والتحريم؛ ولذلك بقي وجوب الفرائض وتحريم المحرمات إلى القيامة لأن الخطاب الذي به أوجب الله تعالى الواجبات وبه حرم المحرمات باقٍ عندنا. ومَن زعم من القدرية أن كلام الله حادث وأنه قد فني يلزمه إسقاط وجوب كل واجب وإسقاط تحريم كل ما حرّمه؛ لأن سبب الشيء إذا بطل ارتفع حكمه. وإن ألزمونا فناء أوامر النبي ﷺ ونواهيه مع بقاء أحكامه علينا، قلنا: وجوب اتباعه في ذلك إنما وجب علينا بأمر الله وأمره باقٍ لا يجوز عدمه.

وليس من شرط الأمر اقترانه بإرادة المأمور به. وزعمت القدرية البصرية أن ذلك من شرطه. وزعم الجبّائي أن الأمر إنما يكون أمراً إذا اقترنت به ثلاث إرادات: إرادة لحدوثه، وإرادة لكونه أمراً، وإرادة للفعل المأمور به. وهذا باطل بمَن ذكر أن عبده لا يطيعه وكذّبه العبد في ذلك فأراد تصديق نفسه فأمره بفعل فإنه لا يريد منه الامتثال. وصحّ من هذا جواز الأمر بما لا يراد. وليس من شرط الأمر تعلقه بالواجب فحسب كما ذهب إليه ابن الراوندي. ويصح عندنا ورود الأمر بالنوافل لأنها طاعات، ولا طاعة إلا مأمور بها كما لا معصية إلا منهي عنها.

فأما المباح فغير مأمور به عندنا. وزعم بعض المعتزلة البغدادية أنه مأمور به لأنه يُتْرَكُ به محظورٌ ما. ويلزمه على هذا الاعتلال أن يكون المحظور مأموراً به لأنه يُترك به محظور آخر وهو[٢] ضده. وهذا مما لا انفصال له عنه.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في بيان ترتيب التكليف

الصحيح عندنا قول مَن يقول إن أول الواجبات على المكلّف النظر والاستدلال المؤدي[٣] إلى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته. ثم النظر

---

(١) وزاد بعضهم فيه: على سبيل الوجوب. فأما الأفعال التي ليست بقول فإنها تسمى أمراً على سبيل المجاز، ومنهم مَن قال ليس بمجاز. انظر اللمع في أصول الفقه (ص١٢).

(٢) كذا بالأصل؛ والأولى حذف الواو من «وهو».

(٣) في نسخة أخرى: «المؤديان».

والاستدلال المؤدي[١] إلى جواز إرسال الرسل منه وجواز تكليف العباد ما شاء[٢]. ثم النظر المؤدي إلى وجوب الإرسال والتكليف منه[٣]. ثم النظر المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة، ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه.

واختلفت القدرية في هذا الباب؛ فمَن زعم منهم أن المعارف ضرورية زعم أن الله تعالى يخلق في العاقل علماً بكل ما يريد أن يكلفه به من أمره، فإن لم يخلق له علماً بشيء لم يكن مكلفاً معرفته ولا الاستدلال عليه. وأما الذين قالوا منهم بأن العلوم بعضها مكتسب فقد اختلفوا في هذا؛ فمنهم مَن قال: يلزم العاقل بعد معرفته بنفسه أن يوافي بجميع معارف العدل والتوحيد وكل ما كلف الله تعالى بفعله في الحالة الثانية من معرفته بنفسه فلا فصل؛ فإن لم يأتِ بذلك في تلك الحالة الثانية من معرفته بنفسه صار عدُوًّا لله كافراً. هذا فيما يعرفه بعقله، فأما الذي لا يعرفه إلا بالسمع فعليه أن يوافي بمعرفته في الحال الثانية من حال سماعه للأخبار، ولا حجة عليه فيها قبل انتهاء الخبر إليه الذي يقطع العذر. وهذا قول أبي الهذيل. وقال بشر بن المعمر[٤]: إن الحال الثانية حال فكر واعتبار، وعليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحال الثالثة. وزعم أكثرهم أن المعارف الكسبية لا تصاب[٥] إلا بعد سبر ونظر، ولا بد فيها من إمهال إلى مدة يمكن استدراك[٦] تلك المعارف فيها. وهذا قول الإسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي[٧]. ويجب على قَوْدِ أصول جماعتهم أن يبطلوا قولهم بأن أطفال المؤمنين والكافرين يكونون في الجنة؛ لأن الذين ماتوا أطفالاً ماتوا بعد انقضاء مدة كان يمكنهم فيها الاستدلال، فإذا لم ينظروا وجب على أصلهم كفرهم واستحقاقهم العقاب وفي هذا بيان مناقضاتهم [في أصولهم][٨].

---

(١) في نسخة أخرى: «المؤديان».

(٢) وكذلك أيضاً جواز تخلية العباد عن التكليف. راجع المسألة العاشرة من الأصل السادس.

(٣) قوله: «وجوب. . . والتكليف» تقدم من أصول المؤلف جواز تخلية العباد عن التكليف. فليتأمل.

(٤) في نسخة: «المعتمر» وهو الصواب.

(٥) في نسخة: «لا تستفاد».

(٦) في نسخة: «استدلال».

(٧) الكعبي والإسكافي وجعفر بن مبشر تقدم التعريف بهم. أما جعفر بن حرب فهو الهمداني، من أئمة المعتزلة من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، وصنّف كتباً قال البغدادي إنها معروفة عند المتكلمين. وكان له اختصاص بالواثق العباسي. ولد سنة ١٧٧، وتوفي سنة ٢٣٦هـ. انظر الأعلام (٢/ ١٢٣).

(٨) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في أوصاف المكلِّف والمكلَّف

ومن شرط المكلِّف الآمر أن يكون حيًّا وعالماً بما يأمر به؛ ولذلك لم يكن النائم آمراً ولا ناهياً وإن تكلم بصيغة تشبه صيغة الأمر والنهي لأنه غير عالم بما قاله. ومن شرطه عندنا أن يكون الآمر بالشيء ناهياً عن ضده ولهذا قلنا إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، خلاف قول القدرية إن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده. ومن شرط مَن يأمر عندنا، مع كونه عالماً، أن يكون عارفاً بأن المأمور على وصف معه يصح كونه مأموراً. ومن شرط مَن يَحْسُنُ الأمر منه منا، أن يكون الله قد أذن له في الأمر بما يأمر به وفي النهي عما ينهى عنه.

واختلفوا في صفة المأمور، فمَن أجاز تكليف العاجز وتكليف المحالات قال: يجب أن يكون[1] المأمور كامل العقل ليصح كونه عالماً بأنه مأمور. ومَن أحال من أصحابنا تكليف العاجز وتكليف المحالات قال: يحتاج المأمور في حال تضييق الوجوب عليه إلى كمال العقل[2]، وإلى أن يكون قادراً إما على الفعل وإما على تركه لكي يصح منه الطاعة بفعل المأمور به أو المعصية بتركه، ويجب على هذا القول أن يكون عالماً بصفات ما أُمِرَ به وشروطه؛ وفي حكم العالم بذلك مَن[3] يصح منه النظر المؤدي إلى المعرفة. ويجب على هذا القول أن يكون الدليل منصوباً على ما كُلِّف به. وقالت القدرية: من شرطه أيضاً أن يكون قادراً على المأمور به وعلى جنس ضده في حال ورود الأمر. ولم يوجبوا كونه قادراً عليه في حال وقوعه. وقال أصحابنا بوجوب كونه قادراً على ما أمر به في حال كونه فاعلاً له. ولم يوجبوا كونه قادراً عليه قبل ذلك. وأوجبوا أيضاً كون المأمور قادراً على فعل الإرادة للفعل المأمور به. وليس هذا من شرطه عندنا؛ لأنه يجوز أن يخلق الله تعالى فيه إرادة ضرورية يريد بها فعل المأمور به.

---

(١) في نسخة: «يجب بشرط واحد وهو أن يكون...».

(٢) في نسخة: «يحتاج في حال تضييق الوجوب عليه إلى أربع شرائط: إلى كمال العقل...».

(٣) في حاشية المطبوع (ص٢١٢): «في الأصل: وفي حكم العالم بذلك بأن يصحّ منه».

المسألة السادسة من هذا الأصل
في بيان ما يصح ورود التكليف به

قال أصحابنا: جائز من الله تعالى أن يأمر بكل ما ورد أمره به، ولو نهى عما أمر به جاز؛ وكذلك لو أمر بما نهى عنه جاز. فإذا سُئِلوا على هذا الأصل: هل كان جائزاً أن ينهى عن الصلوات والزكوات والصيام؟ قالوا: لو نهى عن ذلك لم يكن نهيه عنه أعجب من نهي الحائض والنفساء عن الصلاة ونهي العباد عن الصيام في عيدَي الفطر والنحر وفي الليل، ولم يكن النهي عن الحج إلى الكعبة أعجب من النهي عن الحج إلى البيت الذي هو بمولتان[1] ونحو ذلك. وإذا قيل لهم: هل كان جائزاً أمره

(١) لعله يريد بالبيت الذي يُحجّ إليه بمولتان الصنم الموجود فيها. قال ياقوت في معجم البلدان: مُولْتَان: بضم أوله، وسكون ثانيه واللام يلتقي فيه ساكنان، وتاء مثناة من فوق، وآخره نون، وأكثر ما يُسْمع فيه مُلْتان، بغير واو، وأكثر ما يكتب كما ههنا: بلد في بلاد الهند على سمت غزنة، قال الإصطخري: وأما المولتان فهي مدينة نحو نصف المنصورة ويسمى فَرْج بيت الذهب وبها صنم تعظِّمه الهند وتحج إليه من أقصى بلدانها ويتقرب إلى الصنم في كل عام بمال عظيم ينفق على بيت الصنم والمعتكفين عليه منهم، وسمي المولتان بهذا الصنم، وبيت هذا الصنم قصر مبنيّ في أعمر موضع بسوق المولتان بين سوق العاجيّين وصفّ الصَّفَارين، وفي وسط هذا القصر قُبّة فيها الصنم وحوالي القبة بيوت يسكنها خدم هذا الصنم ومَن يعتكف عليه، وليس أهل المولتان من الهند والسند يعبدون الصنم وليس يعبده إلا الذين هم في القصر، والصنم على صورة إنسان جالس متربّع على كرسي من جصّ وآجُرّ وقد أُلبس جميع بدنه جلداً يشبه السَّختيان الأحمر لا يبين من جثته شيء إلا عيناه، فمنهم مَن يزعم أن بدنه خشب ومنهم مَن يزعم غير ذلك إلا أن بدنه لا يُترك أن ينكشف البتة، وعيناه جوهرتان وعلى رأسه إكليل ذهب وهو متربع على ذلك السرير وقد مدّ ذراعيه على ركبتيه وجعل كِلْتا يديه كما يعقد في الحساب أربعة قد لفّ البِنْصِرَ والوُسطى وبسط الخنْصِرَ والسبّابة، وعامة ما يُحمل إلى هذا الصنم من المال فإنما يأخذه أمير المولتان وينفق على السدنة منه ويرفع الباقي لنفسه، وإذا قصدهم الهند بحرب أو انتزاع البلد أخرجوا الصنم وأظهروا كسره وإحراقه فيرجعون عنهم ولولا ذلك لخرّبوا المولتان وعلى المولتان حصن منيع، وهي خصبة إلا أن المنصورة أخصبُ منها وأعمر، وإنما سمي المولتان فَرْج بيت الذهب لأنها فُتحت في أول الإسلام وكان بالمولتان ضَيْقٌ وقحطٌ فوجدوا فيها ذهباً كثيراً فاتّسعوا به، قال: وخارج المولتان على نصف فرسخ أبنية كثيرة تسمى جندراون وهي معسكر الأمير لا يدخل الأمير منها إلى المولتان إلا يوم الجمعة فإنه يركب الفيل ويدخل المدينة لصلاة الجمعة، وأميرهم قرشيّ من نسل سامة بن لؤيّ وقد تغلّب عليها ولا يطيع صاحب المنصورة ولا غيره إنما يخطب للخليفة، وذكر أهل السير أن الكرك وهم شُراةٌ كفّار تلك الناحية سبَوا نسوةً من المسلمين فصاحت امرأة منهم: يا حجّاجاه! فبلغه=

بما قد نهى عنه من الكبائر؟ قالوا: قد كان شرب الخمر مباحاً في أول الإسلام ثم حرّمه، وكان نكاح الأخت مباحاً في وقت آدم عليه السلام لأنه زوَّج بناته من بنيه ثم حرّمه بعد ذلك. وإذا قيل لهم: هل كان جائزاً ورود الأمر بالكفر؟ قالوا: إن أردتم بذلك النطق بكلمة الكفر أجزناه كما أباحها حال التقية والإكراه، وإن أردتم الأمر باعتقاد الكفر لم يجز ذلك لتناقضه؛ وذلك أن من شرط المأمور معرفته بتوجه أمر الآمر عليه، ولا يعرف توجه أمر الله عليه إلا مَن عرف الله، ولا يصح منه الجمع بين معرفة الله وتوحيده وبين اعتقاده الكفر به؛ فلم يصح ذلك للتناقض والاستحالة. وقد بيَّنّا قبل هذا أن الوجوب والحظر والإباحة كل ذلك مستفاد بالشرع دون العقل، وإن كان العقل دالاً على جواز ورود الشرع. وزعمت القدرية أن الأمر لا يصح وروده من الإلّه عزّ وجل إلا بما فيه صلاح المأمور وتعريضه لأسْنَى المنازل. وقد تكلمنا عليهم في هذه المسألة قبل هذا بما فيه كفاية.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في بيان أقسام الخطاب

قد قسم النحويون الخطاب المفيد من طريق العبارة ثلاثة أقسام: اسماً وفعلاً وحرفاً جاء لمعنى. وحقيقة الاسم عندهم ما صحّ إسناد الفعل إليه، وما صحّت إضافته والإضافة إليه، وما صحّ دخول حرف الجر عليه؛ وكل ما دلّ على معنى مفرد فهو اسم. والفعل لا يصح إضافته ولا دخول حرف الجر عليه، ولا يدل على معنى مفرد وإنما يدل على معنى وزمان ماض أو مستقبل أو راهن. والحرف كلمة معناها في غيرها ولا تدل بانفرادها على شيء.

وقسم أصحاب المعاني الخطاب على أربعة أوجه: أمر ونهي وخبر واستخبار،

= ذلك فأرسل إلى داهر ملك الدَّيبُل وأمره على الغزو لهؤلاء الذين سبوا النسوة فحلف أنه لا طاعة له على الذين أخذوهنّ، فاستأذن عبد الملك في غزوة فلم يأذن له، فلما وليَ الوليد استأذنه فأذن له فبعث لذلك محمد بن القاسم بن أبي عقيل ابن عمّه فقتل داهر وفتح مولتان من بلاد الهند، ومات الوليد وولي سليمان فبعث إلى محمد وضربه بالسياط وألبسه المُسُوح لعداوة كانت بينهما، وكان أنفق في الغزوة خمسين ألف ألف درهم حتى فتح الهند فاسترجع النفقة وزيادة مثلها، فالهند من فتوح الوليد بن عبد الملك، وهذه البلاد منذ ذلك الوقت بيد المسلمين إلى الآن. اهـ.

وقالوا: إن الطلب والشفاعة داخلان في صيغة الأمر وإن لم يجز تسميتهما أمراً. والتمني والتلهُّف ولفظ النفي والاستثناء والتعجُّب كل ذلك داخل في أقسام الخبر. وردّ بعض أصحاب الخطاب المفيد إلى ثلاثة أقسام: أمر ونهي وخبر، وقال: الاستخبار طلب الخبر والطلب من فروع صيغة الأمر. وقال آخرون من أصحابنا: إن الخطاب المفيد كله قسمان: أمر وخبر؛ لأن الاستخبار طلب في صيغة الأمر، والنهي عندنا داخل في ضمن الأمر؛ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضد من أضداده، فرجع الخطاب كله إلى معاني الأمر والخبر.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في بيان وجوه الأمر والنهي

اختلفوا في الأمر إذا ورد ممن يلزم المأمورَ طاعتُهُ. فقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وعامة الفقهاء بأن ظاهره يقتضي الوجوب ولا يُحْمَلُ على غيره إلا بدلالة. وحملته القدرية على الندب. وقالت الواقفية[1]: لا يحمل على وجوب ولا على ندب ولا على غيرهما إلا بدلالة. وبه قال أبو الحسن الأشعري وابن الراوندي. والصحيح عندنا أنه للوجوب بظاهره، ويصرف بالدلالة عن الوجوب إلى وجوه [ثمانية][2] منها الندب والترغيب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] ومنها الإرشاد إلى الأحوط كقوله: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ومنها الإباحة كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] ومنها الطلب والمسألة كقوله: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا﴾ [المؤمنون: ١١٠] ومنها التهديد والوعيد كقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] ومنها الإهانة كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩] ومنها التأديب كأمر النبي ﷺ بعض الناس أن يأكل من بين يديه[3]. ومنها أمر التكوين كقوله للشيء: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وظاهر النهي للتحريم ولا يصرف إلى معنى

---

(١) قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٤/ ٣٥٢): الواقفية بياء النسبة: فرقة من المتصوفة المبطلة. من أقوالهم بأن معرفة الله لا تتم بالمعرفة والخلق كلهم عاجزون.

(٢) زيادة في نسخة.

(٣) روى البخاري في الأطعمة باب ٢ (حديث ٥٣٧٦) عن عمر بن أبي سلمة قال: كنت غلاماً في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا غلام، سمِّ الله، وكُلْ بيمينك، وكُلْ مما يليك» فما زالت تلك طعمتي بعد.

التنزيه إلا بدلالة. ومَن توقف في الأمر توقف في النهي إلى أن يَرِدَ ما يُبيِّنُه.

وناقضت القدرية في فرقها بين الأمر والنهي؛ لأنها سلمت لنا أن النهي يقتضي تحريم المنهي عنه، وزعمت أن الأمر لا يقتضي وجوب المأمور به.

واختلفوا في النهي المحرم هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا؟ فزعمت القدرية أنه يقتضي التحريم ولا يدل على الفساد إلا بدلالة سواه. وقال جمهور الفقهاء بدلالته على الفساد. وزعم بعض أصحاب الشافعي أن النهي إذا كان لمعنى في المنهي عنه أفسده، وإذا كان لحق الغير لم يفسده؛ كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة وعن الذبح بالسكين المغصوب والوضوء بالماء المسروق.

المسألة التاسعة من هذا الأصل

في بيان أقسام الأخبار

الخبر لا يخلو من أن يكون صدقاً أو كذباً، والصدق منه ما وافق مَخْبَرَهُ والكذب منه ما كان خلاف مَخْبَرِهِ. ولا يجوز أن يكون خبرٌ واحدٌ صدقاً وكذباً إلا في مسألة واحدة وهي رجل لم يكذب قط [ثم][1] قال إني كاذب؛ فإن هذا الخبر كذب منه وهو به كاذب وصادق، من حيث إن الكاذب إذا أخبر عن نفسه بأنه كاذب كان صادقاً. وفي هذا إبطال قول الثنوية إن فاعل الصدق لا يفعل الكذب وفاعل الكذب لا يفعل الصدق، وأن النور هو الذي يفعل الصدق والظلام هو الذي يفعل الكذب. فسألناهم عن فاعل الخبر الذي هو صدق وكذب، فأي الفاعلين نسبوه إليه بزعمهم لزمهم نسبة الصدق والكذب معاً إليه، وهذا خلاف قولهم. وصيغة الخبر لا يفترق فيها المُخْبِرون باختلاف أحوالهم في كونه صدقاً أو كذباً. هذا أصلنا في هذا الباب.

وزعمت الديصانية[2] من الثنوية أن الكذب يصح من غير قصد إليه ولا علم به، والصدق لا يصح إلا من عالم به قاصد إليه. وزعم المتأخرون من القدرية أن خبر النائم لا يكون صدقاً ولا كذباً لأنه خالٍ عن قصده. وللكرّامية في هذه المسألة بِدَعٌ ما سُبِقوا إليها؛ منها أن بعضهم زعم أن حقيقة الصدق هو الخبر الذي تحته معنى والكذب هو الخبر الذي

---

(١) زيادة في نسخة.

(٢) راجع الحاشية ١ صفحة ٦٨.

لا معنى تحته. وزعم المعروف منهم بالشورملي[1] أن الصدق هو الخبر الذي لك أن تخبر به والكذب ما لا يجوز لك الإخبار به، وزعم أن السعاية والنميمة كذب وإن كان على ما أخبر عنه. وزعم بعض الكرّامية أن الصدق هو الخبر والكذب في صورة الخبر وليس بخبر. وهذه أقوال خارجة عن إجماع المتكلمين قبلهم ولا يستحق الكلام عليها.

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في بيان أقسام العموم والخصوص

العموم ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني ومعناه الشمول[2]. ومعنى الخصوص الإفراد. وهو على وجهين: أحدهما: يتناول شيئاً بعينه، والآخر: خصوص بالإضافة إلى ما هو أعم منه وإن كان عموماً في نفسه كالحيوان خصوص في الأجسام وعموم في أنواعه[3].

والأسماء المحمولة على العموم كثيرة[4]، منها: اللفظ الموضوع للجمع بلا

(١) لم أهتدِ إلى ترجمته فيما توفّر بين يدَي من المراجع.

(٢) العموم: كل لفظ عمّ شيئين فصاعداً، وقد يكون متناولاً لشيئين كقولك: عممت زيداً وعمراً بالعطاء، وقد يتناول جميع الجنس كقولك: عممت الناس بالعطاء. وأقل ما يتناول شيئين، وأكثره ما استغرق الجنس. انظر اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي (ص٢٦).

(٣) قال في اللمع (ص٣٠): «باب القول في الخصوص: التخصيص: تمييز بعض الجملة بالحكم، ولهذا القول خصّ رسول الله ﷺ بكذا، وخصّ الغير بكذا. وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام».

(٤) قال الشيرازي في اللمع (ص٢٦، ٢٧): «وألفاظه أربعة أنواع: أحدها: اسم الجمع إذا عرف بالألف واللام كالمسلمين والمشركين والأبرار والفجّار وما أشبه ذلك، وأما المنكر منه كقولك: مسلمون ومشركون وأبرار وفجار فلا يقتضي العموم، ومن أصحابنا مَن قال: هو للعموم وهو قول أبي علي الجبائي، والدليل على فساد ذلك أنه نكرة فلم يقتضِ الجنس كقولك رجل ومسلم. والثاني: اسم الجنس إذا عرف بالألف واللام، كقولك: الرجل والمسلم، ومن أصحابنا مَن قال: هو للعهد دون الجنس، والدليل على أنه للجنس قوله عزّ وجل: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ١، ٢] والمراد به الجنس. ألا ترى أنه استثنى منه الجمع، فقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ وتقول العرب: أهلك الناس الدينار والدرهم، ويريدون الجنس. والثالث: الأسماء المبهمة وذلك «مَنْ» فيمن يعقل و«ما» فيما لا يعقل في الاستفهام والشرط والجزاء تقول في الاستفهام: مَنْ عندك وما عندك، وفي الجزاء تقول: مَنْ أكرمني أكرمته، ومَنْ جاءني رفعته، و«أي» فيما يعقل وفيما لا يعقل في الاستفهام وفي الشرط والجزاء تقول في الاستفهام: أي شيء عندك؟ وفي الشرط=

علامة للجمع، وهذا نوعان: أحدهما: ما له واحد من لفظه كالناس والإنس والجن، والثاني: ما ليس له واحد من لفظه كالخيل والإبل والبقر والغنم والنساء. ومنها: اسم موضوع للجمع بعلامة الجمع التي هي الواو والنون والياء والنون في الذكور العقلاء، والألف والتاء في جمع الإناث وما لا يعقل. ومنها: اسم الجنس المفرد إذا دخل عليه لام التعريف من غير إشارة إلى معهود قد سبق ذكره كقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ومنها: الأسماء المبهمة مثل «من» و«ما» و«أين» و«كيف» و«متى» و«أي». ومنها: ألفاظ يؤكد بها العموم مثل «كل» و«أجمعون» و«أكتعون» و«أبصعون».

وقد اختلفوا في صيغة الجمع إذا كانت مطلقة عن قرينة التخصيص منها[1]؛

= والجزاء: أي رجل أكرمني أكرمته، و«أين وحيث» في المكان و«متى» في الزمان تقول: اذهب أين شئت وحيث شئت، واطلبني متى شئت. والرابع: النفي في النكرات تقول: ما عندي شيء ولا رجل في الدار».

(١) قال في اللمع (ص٢٧، ٢٨): «إذا تجردت ألفاظ العموم التي ذكرناها اقتضت العموم واستغراق الجنس والطبقة، وقالت الأشعرية: ليس للعموم صيغة موضوعة، وهذه الألفاظ تحتمل العموم والخصوص، فإذا وردت وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على ما يراد بها من الخصوص والعموم، ومن الناس مَن قال: لا تحمل على العموم في الأخبار وتحمل في الأمر والنهي، ومن الناس مَن قال: تحمل على أقل الجمع ويتوقف فيما زاد، والدليل على ما ذكرناه أن العرب فرقت بين الواحد والاثنين والثلاثة، فقالوا: رجل ورجلان ورجال، كما فرقت بين الأعيان في الأسماء فقالوا: رجل وفرس وحمار، فلو كان احتمال لفظ الجمع للواحد والاثنين كاحتماله لما زاد لم يكن لهذا التفريق معنى، ولأن العموم مما تدعو الحاجة إلى العبارة عنه في مخاطباتهم، فلا بد أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً يدل عليه كما وضعوا لكل ما يحتاجون إليه من الأعيان، فأما مَن قال أنه يحمل على الثلاث ويتوقف فيما زاد، فالدليل عليه أن تناول اللفظ للثلاث ولما زاد عليه واحد، فإذا وجب الحمل على الثلاث وجب الحمل على ما زاد. ولا فرق في ألفاظ العموم بين ما قصد بها المدح أو الذم أو قصد بها الحكم في الحمل على العموم، ومن أصحابنا مَن قال: إن قصد بها المدح كقوله عزّ وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥﴾ [المؤمنون: ٥] والذم كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] لم يحمل على العموم وهذا خطأ لأن ذكر المدح والذم يؤكد في الحث عليه والزجر عنه، فلا يجوز أن يكون مانعاً من العموم. وإذا وردت ألفاظ العموم، فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصها؟ اختلف أصحابنا فيه، فقال أبو بكر الصيرفي: يجب العمل بموجبها واعتقاد عمومها ما لم يعلم ما يخصها، وذهب عامة أصحابنا أبو العباس، وأبو سعيد الأصطخري، وأبو إسحق المروزي إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها حتى يبحث عن الدلائل، فإذا بحث فلم يجد ما يخصها اعتقد حينئذ عمومها، وهو الصحيح، والدليل عليه أن المقتضى للعموم وهو الصيغة المتجردة، ولا يعلم التجرد إلا بعد النظر والبحث، فلا يجوز اعتقاد العموم قبله».

فتوقفت الواقفية فيها إلى أن يكشف الدليل عن المراد بها من عموم أو خصوص. وحملها أصحاب الخصوص على ثلاثة، وتوقفوا في الزيادة عليها إلى أن يكشف الدليل عن المراد بها. وحملها جمهور الفقهاء وكثير من المتكلمين من أصحابنا وغيرهم على العموم في جنسها ولم يخصوا شيئاً منها إلا بدلالة.

واختلفوا في أقل الجمع العددي؛ فزعم أهل الظاهر أنه اثنان. وقال الشافعي ومالك وأبو حنيفة: إنه ثلاثة[١].

وأجمع أصحابنا على جواز تخصيص القرآن بالقرآن، وعلى جواز تخصيصه بالخبر المتواتر والخبر المستفيض الذي يجري مجرى المتواتر. وأجمعوا على تخصيص السنة بالقرآن والسنة بالسنة. وأما تخصيص القرآن بخبر الواحد فقد أجازه أكثر أصحابنا وأباه بعض المتأخرين منهم. والقياس إذا كان جليًّا أو في معنى أصله جاز تخصيص العموم به. وأما القياس الخفي فالخلاف في تخصيص العموم به كالخلاف في تخصيص العموم بخبر الواحد[٢].

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في بيان المجمل والمفسر[٣]

قال أصحابنا: إن المجمل الذي يحتاج إلى تفسير على أقسام [سبعة][٤].

أحدها: أن يكون الإجمال واقعاً في الحكم والمحكوم فيه، كقول القائل: لفلان في بعض أموالي حق. فالحق الذي هو الحكم مجمل؛ لأنه لا يعلم وصفه ولا

---

(١) قال في اللمع (ص٢٧): «أقل الجمع ثلاثة، فإذا ورد لفظ الجمع كقوله: مسلمون ورجال حمل على ثلاثة، ومن أصحابنا مَن قال: هو اثنان وهو قول مالك وابن داود ونفطويه وطائفة من المتكلمين، والدليل على ما قلناه أن ابن عباس رضي الله عنهما احتجّ على عثمان رضي الله عنه في حجب الأم بالأخوين، وقال: ليس الأخوان إخوة في لسان قومك، فقال عثمان: لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الأمصار، فادّعى ابن عباس أن الأخوين ليسا بإخوة فأقره عثمان كرّم الله وجهه على ذلك، وإنما اعتذر عنه بالإجماع ولأنهم فرقوا بين الواحد والاثنين والجمع، فقالوا: رجل ورجلان ورجال، فلو كان الاثنان جمعاً كالثلاثة لما خالفوا بينهما في اللفظ».

(٢) انظر اللمع في أصول الفقه (ص٣١ ـ ٣٣).

(٣) انظر اللمع في أصول الفقه (ص٤٨ ـ ٥٤).

(٤) ما بين حاصرتين في نسخة.

مقداره، والمال الذي هو المحكوم فيه مجمل أيضاً.

والقسم الثاني: أن يكون الحكم مجملاً والمحكوم فيه معلوماً، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فالحق مجمل لا يعلم وصفه ولا مقداره، والمحكوم فيه معلوم وهو الزرع الموصوف بالحصاد. وكذلك قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، لأن الجزية غير معلوم عن الآية وصفها ومقدارها، والمحكوم عليه بالجزية معلوم وهو الكتابي [ومَن في معناه][١].

والقسم الثالث: أن يكون المحكوم فيه مجملاً والحكم معلوماً، كقول الرجل: طلّقت إحدى نسائي وأعتقت إحدى ممالكي[٢]، فالحكم معلوم وهو الطلاق والعتق، والمحكوم فيه [عليه][١] بالطلاق والعتق مجمل.

والقسم الرابع: أن يكون الحكم والمحكوم له مجملين والمحكوم عليه معلوماً، كقوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، فالقاتل معلوم وهو المحكوم عليه، والولي محكوم له وسلطانه حكمه وهما مجملان.

والقسم الخامس: أن يكون الإجمال في اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين أجمعت الأمة على أن المراد به أحدهما، كآية القرء[٣] لوقوع القرء على الحيض والطهر؛ لكن لما أجمعوا على أن المراد به أحدهما صار مجملاً يعلم المراد منه بدلالة سواه.

والقسم السادس: أن يكون اللفظ في نفسه معلوماً وصار مجملاً باستثناء مجمل لَحِقَ به، كقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] ونظيره من السنّة قوله ﷺ: «أُمِرْت أنْ أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلّه إلا الله فإذا قالوها عَصَمُوا مِنّي دماءهم وأموالَهُمْ إلاّ بحقِّها»[٤].

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في نسخة أخرى «مماليكي» وهو الصواب.

(٣) وهي الآية ٢٢٨ من سورة البقرة: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾﴾.

(٤) ورد في الصحاح بأسانيد مختلفة، فرواه البخاري في الإيمان باب ١٧، والاعتصام باب ٢٨. ومسلم في الإيمان (حديث ٣٤ ـ ٣٦). والترمذي في الإيمان باب ١، وتفسير سورة ٨٨. والنسائي في الجهاد باب ١. وتحريم الدم باب ١. وابن ماجة في الفتن باب ١. وأحمد في المسند (١/ ١١، ١٩، ٣٦، ٤٨، ٢/ ٣١٤، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٣٩، ٤٧٥، ٤٨٢، ٥٠٢، ٥٢٨، ٣/ ٢٩٥، ٣٠٠، ٣٣٢، ٣٩٤، ٥/ ٢٤٦).

والقسم السابع: أن يكون اللفظ معقول المعنى في اللغة وضمت الشريعة إليه شروطاً، كلفظ الصلاة والزكاة والصوم والحج والعمرة ونحوها. فهذه أقسام المجملات في القرآن والسنّة وفي كلام الناس. وكل نوع منها يصير معلوماً بدليله الكاشف عن المراد به. ولا يجوز الاستدلال به إلا مقروناً بما يدل على المراد به.

وإذ قد بيَّنّا [من][1] حكم المجمل والمفسر باباً نعطف[2] عليه بيان حكم المحكم والمتشابه من القرآن. وقد اختلفوا في ذلك، فزعم قوم من القدرية مثل واصل بن عطاء[3] وعمرو بن عبيد[4] [إلى][5] أن المحكمات من القرآن ما فيه من وعيد الفسّاق بالعقاب، والمتشابهات ما أخفى الله عزّ وجل عن العباد عقابه وقد حرَّمه

---

(١) زيادة في نسخة.

(٢) في نسخة «فلنعطف» بدل «نعطف».

(٣) واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم: رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين. سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمى «الواصلية» وهو الذي نشر مذهب «الاعتزال» في الآفاق: بعث من أصحابه عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية. ولد بالمدينة سنة ٨٠هـ، ونشأ بالبصرة. وكان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً، فتجنّب الراء في خطابه، وضرب به المثل في ذلك. وكانت تأتيه الرسائل وفيها الراءات، فإذا قرأها أبدل كلمات الراء منها بغيرها حتى في آيات من القرآن. ومن أقوال الشعراء في ذلك لأحدهم:

«أجعلت وصلي الراء، لم تنطق به وقطعتني حتى كأنك واصل..»

ولأبي محمد الخازن في مدح الصاحب ابن عباد:

«نعم، تجنب لا، يوم العطاء، كما تجنب ابن عطاء لفظة الراء»

وكان ممن بايع لمحمد بن عبد الله بن الحسن في قيامه على «أهل الجور». ولم يكن غزّالاً، وإنما لقب به لتردّده على سوق الغزالين بالبصرة. توفي سنة ١٣١هـ. انظر الأعلام (٨/ ١٠٨، ١٠٩).

(٤) عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبو عثمان البصري: شيخ المعتزلة في عصره، ومفتيها، وأحد الزهّاد المشهورين. كان جده من سبي فارس، وأبوه نسّاجاً ثم شرطيًّا للحجاج في البصرة. واشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره. وفيه قال المنصور: «كلكم طالب صيد، غير عمرو بن عبيد». له رسائل وخطب وكتب، منها «التفسير» و«الرد على القدرية». توفي بمران (بقرب مكة) ورثاه المنصور، ولم يسمع بخليفة رثى مَن دونه، سواه. وفي العلماء مَن يراه مبتدعاً، قال يحيى بن معين: كان من الدهرية الذين يقولون إنما الناس مثل الزرع. ولد عمرو بن عبيد سنة ٨٠، وتوفي سنة ١٤٤هـ. انظر الأعلام (٥/ ٨١).

(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.

كالنظرة والكذبة وهي التي لا يعلم تأويلها إلا الله؛ أي لا يعلم أحد هل يقع العقاب على الصغيرة أم لا إلا الله. وهذا قول فاسد؛ لأنه يوجب أن يكون الآيات التي ليس فيها ذكر وعد ولا وعيد [بين الباب والدار](١) لا محكمة ولا متشابهة. وزعم الأصم أن المحكمات هي التي احتجّ الله عزّ وجل بها(٢) على المقرين بوجودها، كاحتجاجه على أهل الكتاب بما في كتبهم من أخبار الأمم الماضية وعقابها على عصيانها وكفرها، وكذلك احتجاجه على المشركين بأنه خلقهم من الماء ونقلهم من الأصلاب إلى الأرحام وبأنهم يموتون ونحو ذلك مما شاهدوه. والمتشابه ما احتج به على المشركين في البعث والنشور ونحو ذلك مما يعرف(٣) بالنظر والاستدلال فابتغوا فيه الفتنة. وهذا القول أيضاً يوجب أن يكون الآيات التي نزلت في بيان الأحكام لا على طريق الاحتجاج لا محكمة ولا متشابهة. وزعم الإسكافي أن المحكمات كل آية لها معنى لا يحتمل غيره، والمتشابه ما احتمل تأويلين أو أكثر.

واختلف أصحابنا في إدراك علم تأويل الآيات المتشابهة؛ فذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي إلى أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وقالوا: منها حروف الهجاء في أوائل السور. وهذا قول مالك والشافعي وأكثر الأمة. ومَن قال بهذا وَقَفَ على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] ثم ابْتَدَأَ من قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧] وكان شيخنا أبو الحسن الأشعري يقول: لا بد من أن يكون في كل عصر من العلماء مَن يعلم تأويل ما تشابه من القرآن. وإليه ذهبت المعتزلة، ووقفوا من الآية على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ والوقف الأول أصح عندنا، وبه قال ابن عباس وابن مسعود وأُبَيُّ بن كعب. وفي مصحف أبيّ: «وَما يَعْلَمُ تَأوِيلَهُ إلاَّ اللّهُ وَيَقولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ آمَنّا بِهِ». وكذلك روى عبد الرزاق عن معمر عن طاوس عن ابن عباس. وفي مصحف ابن مسعود: «ابْتِغاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأويلِهِ وإِنْ تَأْويلُهُ إلاَّ عِنْدَ اللّهِ»، ثم قال: «والراسخون في العلم»، برفع الراسخين(٤) دون كسره. وكل ذلك تأكيد للوقف الذي أخبرناه(٥) وهو أيضاً اختيار أكثر النحويين،

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في الأصل: «بما».

(٣) كذا في الأصل. ولعلها: مما لا يعرف بالنظر.

(٤) لعل الصواب «برفع الراسخون».

(٥) في نسخة أخرى: «اخترناه» وهي أشبه بالصواب.

كيحيى بن يعمر[(١)] وأبي عبيد[(٢)] والأصمعي[(٣)] وثعلب[(٤)].

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في بيان المفهوم ودليل الخطاب

مفهوم الخطاب عبارة عما يدل عليه الخطاب، من حكم ما لا يدخل في لفظه، بموافقته[(٥)] في معناه، كقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] ومفهومه أن ضربهما وشتمهما أولى بالتحريم. وكذلك قوله: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، مفهومه أن تنصيف حدّ العبد كتنصيف

---

(١) يحيى بن يعمر الوشْقي العدواني، أبو سليمان: أول مَن نقّط المصاحف. ولد بالأهواز، وسكن البصرة. وكان من علماء التابعين، عارفاً بالحديث والفقه ولغات العرب، من كتّاب الرسائل الديوانية؛ وفي لغته إغراب وتقعُّر. أدرك بعض الصحابة. وأخذ اللغة عن أبيه، والنحو عن أبي الأسود الدؤلي. وكان فصيحاً، ينطق بالعربية المحضة، طبيعة فيه، غير متكلف. وتشيع لأهل البيت من غير انتقاص لفضل غيرهم. وصحب يزيد بن المهلب إلى خراسان (سنة ٨٣) فكان كاتب رسائله. وأعجب الحجاج بقوة أسلوبه، فطلبه من يزيد، فجاءه إلى العراق. وحادثه فلم ترضه صراحته، فرجع إلى خراسان (هذه رواية الجهشياري للخبر، وهي تختلف عن رواية غيره) ولما ولي قتيبة بن مسلم على الريّ ولاه القضاء بمرو. ثم عزل بتهمة إدمان النبيذ، فيما يقال. وفي خبر أورده ابن الأبار عن العقد أن الحجاج ولاه قضاء بلده، فلم يزل بالبصرة قاضياً حتى مات سنة ١٢٩هـ. انظر الأعلام (٨/ ١٧٧).

(٢) في نسخة أخرى «أبي عبيدة» بدل «أبي عبيد». أما أبو عبيد فهو القاسم بن سلاّم الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء الخراساني البغدادي. من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه. ولد بهراة سنة ١٥٧، وتوفي سنة ٢٢٤هـ (الأعلام: ٥/ ١٧٦). أما أبو عبيدة فهو معمر بن المثنى التيمي بالولاء البصري. ولد بالبصرة سنة ١١٠، وتوفي بها سنة ٢٠٩هـ (الأعلام: ٧/ ٢٧٢).

(٣) تقدم التعريف به صفحة ١٣٢ حاشية ١.

(٤) هو أحمد بن يحيى بن زيد بن سيّار الشيباني بالولاء، أبو العباس، المعروف بثعلب: إمام الكوفيين في النحو واللغة. كان راوية للشعر، محدثاً، مشهوراً بالحفظ وصدق اللهجة، ثقة حجة. ولد ببغداد سنة ٢٠٠هـ، ومات بها سنة ٢٩١هـ. وأصيب في أواخر أيامه بصمم فصدمته فرس فسقط في هوة، فتوفي على الأثر. من كتبه «الفصيح» و«قواعد الشعر» رسالة، و«شرح ديوان زهير» و«شرح ديوان الأعشى» و«مجالس ثعلب» مجلدان، وسماه «المجالس» و«معاني القرآن» و«ما تلحن فيه العامة» و«معاني الشعر» و«الشواذ» و«إعراب القرآن» وغير ذلك. انظر الأعلام (١/ ٢٦٧).

(٥) في نسخة: «لكن يوافقه» بدل «بموافقته».

حدّ الأمة. وكل ما لحِقَ الخطابَ في موافقة حكمه فمفهوم الخطاب دليل عليه وإن لم يكن منظومه دليلاً عليه[١]. وأما دليل الخطاب[٢] فهو عند أصحاب الشافعي عبارة عن

---

(١) ما تقدم هو فحوى الخطاب ولحن الخطاب؛ قال الشيرازي في اللمع في أصول الفقه (ص٤٤، ٤٥): «اعلم أن مفهوم الخطاب على أوجه: أحدها، فحوى الخطاب وهو ما دلّ عليه اللفظ من جهة التنبيه كقوله عزّ وجل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] وما أشبه ذلك مما ينص فيه على الأدنى لينبه به على الأعلى وعلى الأعلى لينبه به على الأدنى، وهل يعلم ما دل عليه التنبيه من جهة اللغة أو من جهة القياس فيه وجهان: أحدهما: أنه من جهة اللغة، وهو قول أكثر المتكلمين وأهل الظاهر، ومنهم مَن قال: هو من جهة القياس الجلي، ويحكى ذلك عن الشافعي وهو الأصح، لأن لفظ التأفيف لا يتناول الضرب وإنما يدل عليه بمعناه وهو الأدنى فدلّ على أنه قياس. والثاني: لحن الخطاب، وهو ما دلّ عليه اللفظ من الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به وذلك مثل قوله عزّ وجل: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠] ومعناه: فضرب فانفجرت، ومن ذلك أيضاً حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله عزّ وجل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] ومعناه أهل القرية ولا خلاف إن هذا كالمنطوق به في الإفادة والبيان، ولا يجوز أن يضمر في مثل هذا إلا ما تدعو الحاجة إليه فإن استقل الكلام بإضمار واحد لم يجز أن يضاف إليه غيره إلا بدليل، فإن تعارض فيه إضمار إن أضمر ما دلّ عليه الدليل منهما، وقد حكينا في مثل هذا الخلاف عمن يقول إنه يضمر فيه ما هو أعم فائدة أو موضع الخلاف وبيَّنّا فساد ذلك».

(٢) توسع الشيرازي في الكلام على دليل الخطاب، فقال في اللمع (ص٤٥ ـ ٤٧): «دليل الخطاب، وهو أن يعلق الحكم على إحدى صفتي الشيء فيدل على أن ما عداها بخلافه، كقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا﴾ فيدل على أنه إن جاء عدل لم يتبين، وكقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة» فيدل على أن المعلوفة لا زكاة فيها، وقال عامة أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، وأكثر المتكلمين: لا يدل على أن ما عداه بخلافه، بل حكم ما عداه موقوف على الدليل، وقال أبو العباس بن سريج: إن كان بلفظ الشرط كقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا﴾ دلّ على أن ما عداه بخلافه، وإن لم يكن بلفظ الشرط لم يدل، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، والدليل على ما قلناه أن الصحابة اختلفت في إيجاب الغسل من الجماع من غير إنزال، فقال بعضهم: لا يجب، واحتجُّوا بدليل الخطاب في قول النبي ﷺ: «الماء من الماء» وإنه لما أوجب من الماء دلّ على أنه لا يجب من غير ماء، ومَن أوجب ذكر أن الماء من الماء منسوخ، فدلّ على ما ذكرناه ولأن تقييد الحكم بالصفة يوجب تخصيص الخطاب، فاقتضى بإطلاقه النفي والإثبات كالاستثناء. وأما إذا علق الحكم بغاية، فإنه يدل على أن ما عداها بخلافها، وبه قال أكثر مَن أنكر القول بدليل الخطاب، ومنهم مَن قال: لا يدل، والدليل على ما قلناه هو أنه لو جاز أن يكون حكم ما بعد الغاية موافقاً لما قبلها خرج عن أن يكون غاية، وهذا لا يجوز. وأما إذا علق الحكم على صفة بلفظ «إنما» كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» وقوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق» دلّ أيضاً على أن ما عداها بخلافها، وبه قال كثير ممن لم يقل بدليل الخطاب، وقال بعضهم: لا يدل على أن ما عداها بخلافها، وهذا=

دلالة الخطاب على خلاف حكمه في غير ما تناوله الخطاب؛ وذلك أن الخطاب قد يعلق على عدد وعلى غاية وعلى صفة؛ فإن علق على عدد فتارة يدل على أن ما دونه بخلافه كقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»[١]، دليل[٢] على أن ما دون القلتين يَنْجسُ بكل نجاسة وقعت فيه. وتارة يدل على أن ما زاد عليه بخلافه، كتحديد الحدود دليل على أنه لا يجوز الزيادة عليها. وأما الصفة فإن علق الحكم على الوصف الأعلى كان الوصف الأدنى بخلافه، كقول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»[٣]، دليل على أن المعلوفة لا زكاة فيها. وإن علق الحكم على الوصف الأدنى كان الوصف الأعلى بذلك [الحكم][٤] أولى. فلو ورد الخبر بإيجاب الزكاة في المعلوفة لكانت السائمة بوجوب الزكاة فيها أولى؛ ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه: إن الله تعالى لما أوجب الكفارة بالقتل خطأ كان العمد بوجوب الكفارة فيه أولى. وإن

= خطأ، لأن هذه اللفظة لا تستعمل إلا لإثبات المنطوق به ونفي ما عداه. ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول: إنما في الدار زيد، وبين أن يقول: ليس في الدار إلاَّ زيد، وبين أن يقول: إنما الله واحد، وبين أن يقول: لا إله إلاَّ واحد، فدلّ على أنه يتضمّن النفي والإثبات. فأما إذا علق الحكم على صفة في جنس، كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة» دلّ ذلك على نفي الزكاة عن معلوفة الغنم دون ما عداها، ومن أصحابنا مَن قال: يدل على نفيها عما عداها في جميع الأجناس، وهذا خطأ لأن الدليل يقتضي النطق، فإذا اقتضى النطق الإيجاب في سائمة الغنم وجب أن يقتضي الدليل نفيها عن معلوفة الغنم. فأما إذا علق الحكم على مجرد الاسم مثل أن يقول: في الغنم زكاة، فإن ذلك لا يدل على نفي الزكاة عما عدا الغنم، ومن أصحابنا مَن قال: يدل كالصفة، والمذهب الأول لأنه قد يخص الاسم بالذكر وهو وغيره سواء. ألا ترى أنهم يقولون: اشترِ غنماً وإبلاً وبقراً فينص على كل واحد منها مع إرادة جميعها، ولا يضم الصفة إلى الاسم وهي وغيرها سواء. ألا ترى أنهم لا يقولون اشترِ غنماً سائمة وهي المعلوفة عندهم سواء فافترقا. وإذا أدّى القول بالدليل إلى إسقاط الخطاب سقط الدليل، وذلك مثل قوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك» فإن دليله يقتضي جواز بيع ما هو عنده، وإن كان غائباً عن العين، وإذا أجزنا ذلك لزمنا ألاّ نجيز بيع ما ليس عنده، لأن أحداً لم يفرق بينهما، وإذا أجزنا ذلك سقط الخطاب، وهو قوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك» فيسقط الدليل ويبقى الخطاب، لأن الدليل فرع الخطاب ولا يجوز أن يعترض الفرع على الأصل بالإسقاط».

(١) رواه من حديث ابن عمر: أبو داود في الطهارة باب ٣٣ (حديث ٦٣ ـ ٦٥)، والترمذي في الطهارة باب ٥٠، والنسائي في الطهارة باب ٤٣ والمياه باب ٣، وابن ماجة في الطهارة باب ٧٥، والدارمي في الوضوء باب ٥٥، وأحمد في المسند (٢/ ٢٣، ٢٧، ١٠٧).

(٢) في الأصل «دليله».

(٣) جزء من حديث أبي بكر في الصدقة، وقد تقدّم.

(٤) زيادة في نسخة.

علق الحكم على الغاية دلّ على أن ما وراءها بخلافها. وقد اتفق أهل الرأي والحديث في الغاية، وإنما منع أهل الرأي دليل الخطاب في الوصف والسلم(١).

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل(٢)
في بيان أحكام الأفعال(٣)

المقصود من هذه المسألة معرفة أحكام أفعال النبي ﷺ، وهي على عشرة أقسام:

أحدها: ما فعله ممتثلاً لأمر قد أُمِرَ به كوضوئه وصلاته ونحوهما. وهذا النوع منه تابع للأمر، فإن كان الأمر به على الوجوب ففعله على الوجوب، وإن كان على الندب ففعله على الندب.

والثاني: أن يكون فعله بياناً لجملة مجملة، وهو على الوجوب إن كان ذلك المجمل واجباً وعلى الندب إن أُمِرْنا به ندباً. وهذا كبيانه في أركان الصلاة وأركان الحج بفعله؛ ولذلك قال: «صَلُّوا كما رَأَيْتُمُوني»(٤) و«خُذُوا عَنّي مَناسِكَكُمْ»(٥).

والثالث: ما يفعله من المباحات من أكل وشرب وحركة وقيام وقعود [ونحو ذلك](٦) فهو على الإباحة.

والرابع: قضاؤه بين خصمين في شيء فهو على الوجوب.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: «والاسم».

(٢) في نسخة: «الباب» بدل «الأصل».

(٣) في نسخة: «أحكام أفعال النبي ﷺ».

(٤) رواه البخاري في الأذان باب ١٨ (حديث ٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث قال: أتَينا إلى النبيِّ ﷺ ونحن شَبَبَةٌ مُتقاربونَ فأقمنا عندَهُ عشرينَ يوماً وليلةً، وكان رسولُ الله ﷺ رَحيماً رَفيقاً، فلما ظَنَّ أَنَّا قد اشتهينا أهلَنا ـ أو قد اشتَقْنا ـ سألَنا عمَّن تركنا بعدَنا، فأخبرناهُ، قال: «ارجِعوا إلى أهليكم، فأقيموا فيهم وعلِّموهم، ومُروهم ـ وذكرَ أشياءَ أحفَظُها أو لا أحفظُها ـ وصَلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي، فإذا حَضَرَته الصلاةُ فلْيُؤذِّنْ لكم أحدُكم ولْيَؤُمَّكم أكبرُكم». ورواه أيضاً في الأدب باب ٢٧ (حديث ٦٠٠٨) وفي أخبار الآحاد باب ١ (حديث ٧٢٤٦).

(٥) رواه مسلم في الحج (حديث ٣١٠) عن جابر بن عبد الله قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: «لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلّي لا أحجّ بعد حجّتي هذه».

(٦) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

والخامس: ما فعله بين شخصين على التوسُّط بينهما فيكون ذلك على الاستحباب.

والسادس: إقامته للحدود والعقوبات، وذلك كله على الوجوب.

والسابع: ما كان تصرُّفاً منه في ملك غيره، فذلك موقوف على معرفة سببه.

والثامن: ما كان من بيان فعله بفعله كما روي: «أن آخر الفعلين منه ترك الوضوء مما مَسَّتْهُ النار»[١] وفيه دليل على نسخ وجوب الوضوء منه.

والتاسع: تركه إنكار ما فُعِلَ بحضرته فيكون ترك النكير دليلاً على إباحته.

والعاشر: أفعاله التي تجري مجرى القُرَبِ مما ليس فيه نص على حكمه. وقد اختلف أصحابنا في ذلك؛ فمنهم مَن قال إنها على الوجوب إلا ما عُلِمَ بالدلالة أنه أراد به غير الوجوب، ومنهم مَن توقف فيها ولم يحملها على وجوب ولا ندب ولا إباحة إلاّ بدلالة.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل[٢]
في بيان نسخ الخطاب[٣]

وحكم النسخ عندنا على ضربين؛ أحدهما: نسخ جميع الحكم، كنسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين بميراثهم. والثاني: نسخ بعض حكم الشيء، كالصلاة إلى بيت المقدس نسخ منها التوجه إلى الكعبة[٤]. ومعنى النسخ عندنا بيان انتهاء مدة العبادة، فإن ورود[٥] الأمر بالعبادة يوقت[٦] بغاية فذلك بيان نهاية وليس بيان انتهاء. وزعم أكثر اليهود أن الأمر إذا ورد مطلقاً لم يجز ورود نسخ حكمه بعده. وأجاز آخرون منهم النسخ من طريق

---

(١) عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ أكل كتف شاة ثم صلّى ولم يتوضأ. رواه البخاري في الوضوء باب ٥٠ (حديث ٢٠٧) وطرفاه في (٥٤٠٤ و٥٤٠٥)، ومسلم في الحيض (باب نسخ الوضوء مما مسّت النار) حديث رقم ٩١. ومالك في الموطأ (كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما مسّته النار) حديث رقم ١٩. وجاء في الصحاح من طرق أخرى غير طريق ابن عباس.

(٢) في نسخة «الباب» بدل «الأصل».

(٣) انظر «اللمع في أصول الفقه» لأبي إسحاق الشيرازي (ص٥٥) وما بعدها.

(٤) في نسخة: «نسخ منها التوجه إليه بالتوجه إلى الكعبة».

(٥) في نسخة: «ورد» بدل «ورود».

(٦) في نسخة: «موقتاً» بدل «يوقت».

العقل، وقالوا: إنما لم نُقِرَّ[(١)] بنسخ شريعة موسى عليه السلام لأنه أمَرَنا بالتمسك بها أبداً.

وزعم بعض القدرية من أهل عصرنا أنه ليس في القرآن آية منسوخة ولا آية ناسخة، وهو أبو مسلم الأصبهاني[(٢)]؛ ولا اعتبار بخلافه في هذا الباب مع تكذيبه لقول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] ومَن أنكر جواز النسخ عقلاً زعم أنه يوجب البداء[(٣)] وأن يكون القبيح حسناً والعدل جوراً. وهذا غلط منهم؛ لأن الذي يجوز عليه البداء مَن خفي عليه العواقب، فأما عالم الغيوب فإنه إذا أمر بشيء مطلقاً ثم نسخه عَلِمْنا بنسخه أن مراده بالأمر الأول إنما كان إلى الوقت الذي نهى عن فعل مثله ولم يظهر له شيء كان مستوراً عنه ولم ينه في الثاني عما أمر به في الأول وإنما نهى عن فعل مثله، فلم يكن الطاعة معصيةً ولا العدل جوراً؛ ولكن ما كان طاعة في وقت صار مثله بعد النسخ معصية؛ وهذا غير مستحيل في العقل.

---

(١) في نسخة: «لم نقل» بدل «لم نقرّ».

(٢) هو محمد بن بحر الأصفهاني، أبو مسلم: وال، من أهل أصفهان. معتزلي. من كبار الكتّاب. كان عالماً بالتفسير وبغيره من صنوف العلم، وله شعر. ولي أصفهان وبلاد فارس، للمقتدر العباسي، واستمر إلى أن دخل ابن بويه أصفهان سنة ٣٢١هـ، فعزل. من كتبه «جامع التأويل» في التفسير، أربعة عشر مجلداً، جمع سعيد الأنصاري الهندي نصوصاً منه وردت في «مفاتيح الغيب» المعروف بتفسير الفخر الرازي، وسماها «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» في جزء صغير. ومن كتبه «الناسخ والمنسوخ» وكتاب في «النحو». و«مجموع رسائله» ولد أبو مسلم الأصبهاني سنة ٢٥٤، وتوفي سنة ٣٢٢هـ. انظر الأعلام (٦/ ٥٠).

(٣) قال الشيرازي في اللمع في أصوله الفقه (ص٥٦): «البداء: هو أن يظهر له ما كان خفيًا عليه من قولهم: بدا لي الفجر إذا ظهر له، وذلك لا يجوز في الشرع. وقال بعض الرافضة: يجوز البداء على الله تعالى، وقال منهم زرارة بن أعين في شعره:

ولَوْلاَ البَدا سميته غير هائب ... وذكرُ البدا نَعْتٌ لمن يتقلّبُ

ولولا البَدا ما كان فيه تصرفٌ ... وكان كنارٍ دهرها تتلهبُ

وكان كضوءٍ مشرق بطبيعة ... وبالله عن ذكر الطبائع يرغبُ

وزعم بعضهم أنه يجوز على الله تعالى البداء فيما لم يطلع عليه عباده، وهذا خطأ لأنهم إن أرادوا بالبداء ما بيَّنَّاه من أنه يظهر له ما كان خفيًا عنه، فهذا كفر وتعالى الله عزّ وجل عن ذلك علوًا كبيراً، وإن كانوا أرادوا به تبديل العبادات والفروض، فهذا لا ننكره إلا أنه لا يسمى بداء لأن حقيقة البداء ما بيَّنَّا ولم يكن لهذا القول وجه. فأما نسخ الفعل قبل دخول وقته، فيجوز، وليس ذلك ببداء، ومن أصحابنا مَن قال: لا يجوز ذلك وهو قول المعتزلة، وزعموا أن ذلك بداء، والدليل على جواز ذلك أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، ثم نسخه قبل وقت الفعل، فدلّ على جوازه، والدليل على أنه ليس ببداء ما بيَّنَّاه من أن البداء ظهور ما كان خفيًا عنه وليس في النسخ قبل الوقت هذا المعنى» اهـ.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في بيان شروط النسخ

شروط النسخ كثيرة؛ منها: أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ. فإن كان توقيت العبادة مُبَيَّناً في الأمر بها فليس توقيتها نسخاً لها [بل هو بيان نهاية][١]، وإن كان الحكم معلقاً بغاية مجهولة كان بيان تلك الغاية بعدها نسخاً [كقول الله: ﴿حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥]][٢] كما لو قال: افعلوه إلى أن أنسخه عنكم. ومنها أن لا يُعْلَمَ المنسوخ إلاّ بنص يَرِدُ فيها. فأما الغاية التي يعلم سقوط الفرض عندها بلا نص فليست بنسخ؛ ولذلك لم يكن سقوط الفرض بالعجز والموت نسخاً له. ومنها أن يكون الناسخ والمنسوخ في رتبة واحدة من جهة إيجاب العلم والعمل[٣] أو يكون[٤] الناسخ أقوى في ذلك من المنسوخ [فإن كان مما يوجب العلم والعمل كان الناسخ أيضاً مثله، وإن كان المنسوخ موجبًا للعمل دون العلم جاز نسخه بما يوجب العمل وكان نسخه بما يوجب العلم والعمل أولى بالجواز][٥] فعلى هذا الأصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنّة بالقرآن.

واختلفوا في نسخ القرآن بالسنّة؛ فأجاز أصحاب الرأي نسخه بالسنة المتواترة، ومنع أصحاب الشافعي مَن نسخ القرآن بالسنّة. ويجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر، و يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد ويجوز بمثله. ولا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنّة بالقياس. وأجمع الفقهاء على جواز تخصيص العموم بالقياس الجلي إلاّ مَن لا يقول بالقياس. واختلف أهل القياس في تخصيص العموم بالقياس الخفي، فأجازه أكثرهم وأباه قوم منهم؛ والجواز أصحّ.

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٢) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة. والنسخ إنما هو في بيان قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾.

(٣) في نسخة: «أو العمل» بدل «والعمل».

(٤) في نسخة: «ولم يكن» بدل «أو يكون».

(٥) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

الأصل الحادي عشر من أصول هذا الكتاب
في معرفة أحكام العباد في المعاد

هذا الأصل مشتمل على خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في إجازة فناء الحوادث.

مسألة في بيان كيفية الفناء على ما يفنى.

مسألة في إجازة إعادة ما يفنى.

مسألة في نفس ما يصح إعادته.

مسألة في بيان ما يعاد من الأجسام والأرواح.

مسألة في بيان ما يعاد من الحيوانات.

مسألة في أن الإعادة هل هي واجبة أم جائزة.

مسألة في خلق الجنة والنار.

مسألة في دوامهما ودوام ما فيهما.

مسألة في أن الله تعالى فاعل نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار.

مسألة في أن الله قادر على الزيادة في النعيم والعذاب.

مسألة في تعويض البهائم في الآخرة.

مسألة في حكم أهل الوعيد ومَن يُرَدْ عذابه.

مسألة في إثبات الشفاعة.

مسألة في إثبات الحوض والصراط والميزان وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وما يجري مجرى ذلك.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل واحدة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.



المسألة الأولى من هذا الأصل
في إجازة فناء الحوادث

أجاز أصحابنا وأكثر الأمة فناء جميع العالم جملة وتفصيلاً، وقالوا: إن الذي خلقها قادر على إفناء جميعها وقادر على إفناء بعضها. وهذا التجويز إنما هو في الأجسام[1]، فأما في الأعراض[2] فكل عرض واجب عدمُهُ في الثاني من حال حدوثه لاستحالة بقائه عندنا. وخالفنا في هذه الجملة فِرَقٌ.

إحداها: الدهرية القائلة بقدم الأجسام؛ فإنهم أحالوا عدمها كما أحالوا حدوثها.

والفرقة الثانية: فرقة أخرى من الدهرية أحالوا عدم الأعراض كما أحالوا عدم الأجسام، وزعموا أن الأعراض مجتمعة في الأجسام إذا ظهر بعضها في الجسم كَمُنَ فيه ضده. وقد بيَّنّا بطلان قول هاتين الفرقتين في أبواب حدوث العالم[3].

والفرقة الثالثة: فرقة ضالّة انتسبت إلى الإسلام وأقرّت بحدوث الأجسام وأنكرت جواز عدمها وزعمت أنها لا تفنى وإنما تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها. وهذا قول حكاه ابن الراوندي عن الجاحظ وبه قال قوم من الكرّامية[4]. وزعم أكثرهم أن الحوادث التي تحدث، بزعمهم، في القديم لا يجوز عدم شيء منها. وفي هذا تصريح بأن الله يُحْدِث شيئاً ولا يقدر على إفنائه. فقلنا:

---

(١) أكثر الأمة على فناء الأجسام جملة وتفصيلاً، باستثناء النظّام الذي يرى بأنها باقية غير متزايلة. والفلاسفة على أن الأجسام قابلة للفناء غير دائمة للبقاء قولاً على أنها أزلية أبدية، والجاحظ وجمع من الكرامية قولاً بأنها أبدية غير أزلية. وتوقف أصحاب أبي الحسين البصري في صحة الفناء. انظر شرح المقاصد (٣/ ٣٥١).

(٢) انظر بالتفصيل المقصد الثالث من شرح المقاصد (في الأعراض) والموقف الثالث من شرح المواقف (في الأعراض).

(٣) وهو الأصل الثاني من أصول هذا الكتاب.

(٤) الذي في شرح المقاصد (٣/ ٣٥١) عن الجاحظ وبعض الكرّامية عكس ما أورده هنا، فقد أشار في شرح المقاصد إلى قولهما بأن الأجسام أبدية غير أزلية، والذي هنا عن ابن الراوندي أنها أزلية غير أبدية. راجع الحاشية ١ من هذه الصفحة.

كل ما صحّ حدوثه صحّ عدمه بعد حدوثه، كالأعراض التي في الأجسام. فإن سألونا على هذا عن فناء الجنة والنار؟ قلنا: إن فناءهما جائز في العقل وإن قلنا بدوامهما من طريق الخبر والشرع.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في كيفية فناء ما يفنى

أجمع أصحابنا على أن الأعراض لا يصح بقاؤها، فإن كل عَرَض يجب عدمه في الثاني من حال حدوثه. واختلفوا في كيفية فناء الأجسام[١]؛ فقال أبو الحسن الأشعري: إن الله يُفْني الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء في الحال التي يريد أن يكون فانياً فيه؛ لأن الباقي عنده يكون باقياً ببقاء فإذا لم يخلق الله البقاء في الجسم فَنِيَ. وإلى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو. وقال شيخنا أبو العباس القلانسي رحمه الله: إنما يُفْني الله الجوهر بفناء يخلقه فيه فَيَفْنَى الجوهر في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه. وقال قاضينا أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري [الباقلاّني][٢]: إنما يكون فناء الجوهر بقطع الأكوان عنه؛ فإذا لم يخلق الله في الجوهر كوناً ولوناً فَنِيَ وكان لا يُثْبِتُ البقاء معنى غير الباقي. فهذا قول أصحابنا.

واختلفت القدرية فيه؛ فزعم معمر أن خلق الشيء غيره وكذلك بقاؤه وفناؤه غيره. وزعم أن للبقاء بقاءً ولكل بقاء بقاء لا إلى نهاية، وكذلك لكل فناء فناء لا إلى نهاية؛ وأحال أن يفنى الحوادث كلها. وزعم محمد بن شبيب أن الفناء عرض غير الفاني وأنه

---

(١) قال التفتازاني في المقاصد: «اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في أنه بإعدام معدم، أو بحدوث ضد، أو بانتفاء شرط. أما الأول: فقال القاضي [الباقلاني] وبعض المعتزلة هو بإعدام الله تعالى بلا واسطة. وقال أبو الهذيل: بأمر إفن، كالوجود بأمر كن. وأما الثاني: فقال ابن الإخشيد: يخلق الله تعالى الفناء في جهة معينة، فتفنى الجواهر بأسرها. وقال ابن شبيب: يخلق الله في كل جوهر فناء، فيقتضي فناءه في الزمان الثاني. وقال أبو علي: يخلق بعدد كل جوهر فناء، لا في محل. وقال أبو هاشم: بل فناءً واحداً. وأما الثالث: فقال بشر: ذلك الشرط بقاء يخلقه الله، لا في محل. وقال أكثر أصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالاً فحالاً. وقال إمام الحرمين: الأعراض التي تحت اتصاف الجسم بها. وقال القاضي في أحد قوليه: الأكوان التي يخلقها فيه حالاً فحالاً. وقال النظام: خلقه لأنه ليس بباقٍ، بل يخلق حالاً فحالاً». انظر شرح المقاصد (٣/ ٣٥٠، ٣٥١).

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

يَحُلُّ في الجسم فيفنى الجسم به في الثاني من حال حلوله فيه. وهذا مثل قول القلانسي؛ غير أن القلانسي أثبت بقاء الجسم معنى غير الجسم، وزعم ابن شبيب أن البقاء ليس غير الباقي. وذهب الكعبي منهم إلى مثل قول شيخنا أبي الحسن، فأثبت البقاء معنى ولم يثبت الفناء معنى، وقال بأن الأعراض لا تبقى وأن الجسم يَفْنَى إذا لم يخلق الله فيه البقاء. وزعم الجبّائي وابنه [وأكثر القدرية][(١)] أن الله تعالى إذا أراد فناء الأجسام خلق فناءً لها لا في محل، وكان ذلك الفناء عرضاً ضدًّا للأجسام كلها فيفنى به جميع الأجسام. وأحالا فناء بعض الأجسام مع بقاء بعض منها. وفي هذا القول مُخالَفَةٌ لقواعد دين الإسلام من وجوه: منها أن إجازة وجود عرض لا في محل يؤدي إلى إجازة وجود كل عرض لا في محل، وذلك يمنع تعاقبها على الأجسام؛ وفي هذا إبطال دلالة الموحدين[(٢)] على حدوث الأجسام. ومنها أنه يوجب أن يكون الله عزّ وجل قادراً على إفناء جميع الأجسام ولا يكون قادراً على إفناء بعضها. ومنها إحالة بقاء الإلّه منفرداً كما لم يزل منفرداً؛ لأن الأجسام إذا لم تَفْنَ إلا بضدٍّ وضدُّها أيضاً لا يفنى إلا بضد آخر فلا يخلو الباري عن حادث يكون ضدًّا لما فَنِيَ به قبله [من الأعراض فيتسلسل إلى ما لا نهاية][(١)] وهذا يوجب استحالة تعرّيه في الأزل عن تلك الأضداد والحوادث كما أَلْزَمْنا الدهرية إذا أقرُّوا بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان المتضادة وأنها لم تخلُ منها فيما مضى ووجب أنها محدثة لأنها لم تسبق[(٣)] الحوادث. وقد أُلْزِمَ[(٤)] الجبائي وابنه مثل ذلك؛ إذ أحالا أن يخلو الإلّه في المستقبل عن حوادث من الأجسام أو من الفناء الذي هو ضدها. وكفاهما بذلك خزياً.

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في جواز إعادة ما يفنى[(٥)]

أجمع المسلمون وأهل الكتاب والبراهمة على إعادة الخلق وجوازها بعد الفناء في الجملة وإن اختلفوا في التفصيل. وخالفهم في هذه الجملة فرق: إحداها: الدهرية المنكرة لحدوث العالم. والثانية: قوم من الفلاسفة أقرُّوا بحدوث العالم وأنكروا

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٢) في هامش الأصل المطبوع: «يعني إبطال دليل الموحدين».
(٣) في هامش الأصل المطبوع: «لعله: يوجب كونها محدثةً لأنها لم تسبق».
(٤) في نسخة: «لزم» بدل «ألزم».
(٥) انظر شرح المواقف (٨/ ٣١٦)، وشرح المقاصد (٣/ ٣٣٨).

الإعادة بعد العدم. والثالثة: فرقة من عَبَدَةِ الأصنام الذين كانوا في عهد النبي ﷺ، أقرُّوا بحدوث العالم وأنكروا البعث والقيامة والجنة والنار: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] والرابعة: فرقة من غلاة الروافض المنصورية[١] والجناحية[٢] الذين أنكروا القيامة [والجنة والنار][٣] وأسقطوا فروض العبادات وقالوا: إن الفرائض والشريعة كناية عن الأئمة الذين أُمِرْنا باتباعهم وموالاتهم من أهل البيت، وأباحوا المحرمات كلها، وزعموا أن المحرمات المذكورة في القرآن كناية عن قوم أُمِرْنا ببغضهم من النواصب كأبي بكر وعمر. وهؤلاء أتباع منصور

---

(١) قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص١٨٦): «في ذكر المنصورية وبيان خروجها عن جملة فرق الإسلام: هؤلاء أتباع أبي منصور العِجْليّ الذي زعم أن الإمامة دارت في أولاد علي، حتى انتهت إلى أبي جعفرٍ محمد بن علي بن الحسين بن علي المعروف بالباقر، وادَّعى هذا العجليُّ أنه خليفة الباقر، ثم ألحد في دعواه فزعم أنه عُرِجَ به إلى السماء، وأن الله تعالى مسح بيده على رأسه، وقال له: يا بُنيَّ بَلِّغ عني، ثم أنزَلَه إلى الأرض، وزعم أنه الكِسْفُ الساقط من السماء المذكور في قوله: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا۟ سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ۝٤٤﴾ [الطور: ٤٤]. وكفرت هذه الطائفة بالقيامة والجنة والنار، وتأوَّلوا الجنة على نعيم الدنيا، والنار على مِحَنِ الناس في الدنيا، واستحلُّوا ـ مع هذه الضلالة ـ خَنْقَ مخالفيهم. واستمرَّت فتنتهم على عادتهم إلى أن وقف يوسُف بن عمر الثقفي والي العراق في زمانه على عورات المنصورية، فأخذ أبا منصور العجلي وصلبه. وهذه الفرقة أيضاً غيرُ معدودة في فِرَقِ الإسلام، لكفرها بالقيامة والجنة والنار» اهـ.

(٢) في الفرق بين الفرق (ص١٨٧، ١٨٨) في ذكر الجناحية من الغلاة وبيان خروجها عن فرق الإسلام: «هؤلاء أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب. وكان سبب اتِّباعهم له أن المغيرية الذين تبرَّؤوا من المغيرة بن سعيد ـ بعد قتل محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ـ خرجوا من الكوفة إلى المدينة يطلبون إماماً، فلقيهم عبدُ الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر، فدعاهم إلى نفسه، وزعم أنه هو الإمام بعد علي وأولاده من صُلْبه، فبايعوه على إمامته، ورجعوا إلى الكوفة، وحكوا لأتباعهم أن عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر زعم أنه رَبٌّ، وأن روح الإله كانت في آدم، ثم في شيث، ثم دارت في الأنبياء والأئمة إلى أن انتهت إلى علي، ثم دارت في أولاده الثلاثة، ثم صارت إلى عبد الله بن معاوية، وزعموا أنه قال لهم: إن العلم يَنْبُتُ في قلبه كما تَنْبُتُ الكَمْأة والعشب. وكفرت هذه الطائفة بالجنة والنار، واستحلُّوا الخمر والميتة والزِّنى واللواط وسائر المحرمات، وأسقطوا وجوب العبادات وتأوّلوا العبادات على أنها كنايات عمن تجبُ موالاتهم من أهل بيت علي، وقالوا في المحرمات المذكورة في القرآن إنها كنايات عن قوم يجب بُغْضُهم كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة. وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب «المعارف» أن عبد الله بن معاوية هذا ظَهَر بناحيتي فارس وأصفهان في جنده، فبعث أبو مُسْلم الخراساني إليه جيشاً كثيفاً فقتلوه، وأنكر أتباعُهُ قتله، وزعموا أنه حي. ويقال لهذه الطائفة: إن لم يكن لنا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب فليس على مخالفيكم خوف من قتلكم وسبي نسائكم» اهـ.

(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

العجلي(١) وأتباع عبيدالله(٢) بن معاوية بن عبد الله بن جعفر. وقد مضى الكلام على منكري حدوث العالم بما فيه كفاية.

وأما الكلام على مَن أقرّ بالحدوث وأنكر الإعادة، فوجه الاستدلال عليه أن يقاس الإعادة على الابتداء فإن القادر على إيجاد الشيء عن العدم ابتداءً بأن يكون قادراً على إعادته أولى إذا لم يلحقه عجز. وفي هذه الطائفة أنزل الله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

المسألة الرابعة من هذا الأصل

في نفس ما يصح إعادته

قال شيخنا أبو الحسن الأشعري رحمه الله: كل ما عدم بعد وجوده صحّت إعادته جسماً كان أو عرضاً. وقال القلانسي من أصحابنا: يصح إعادة الأجسام ولا يصح إعادة الأعراض. وبناه على أصله في أن المعاد يكون معاداً لمعنى يقوم به ولا يصح قيام معنى بالعرض؛ فلذلك أنكر إعادته. وذهب أبو الحسن إلى أن الإعادة

---

(١) كذا في الأصل؛ وفي الفرق بين الفرق (ص١٨٦) ومقالات الإسلاميين للأشعري (ص٨) والملل والنحل (ص١٨١): «أبو منصور العجلي» وهو الصواب. وراجع الحاشية ١ من الصفحة السابقة.

(٢) في الفرق بين الفرق: «عبد الله...» راجع الحاشية ٢ من الصفحة السابقة. وكذا ورد أيضاً «عبد الله» في الأعلام للزركلي (١٣٩/٤) وقال في ترجمته: عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب: من شجعان الطالبيين وأجوادهم وشعرائهم. يُتهم بالزندقة. وكان فتّاكاً سيِّىء الحاشية. طلب الخلافة في أواخر دولة بني أمية (سنة ١٢٧هـ) بالكوفة، وبايع له بعض أهلها، وخلعوا طاعة بني مروان. وأتته بيعة المدائن. ثم قاتله عبد الله بن عمر (والي الكوفة) فتفرّق عنه أصحابه (سنة ١٢٨هـ) فخرج إلى المدائن، ولحق به جمع من أهل الكوفة، فغلب بهم على حلوان والجبال وهمذان وأصبهان والري. وقصده بنو هاشم كلهم حتى أبو جعفر «المنصور» واستفحل أمره، فجبي له خراج فارس وكورها. وأقام بإصطخر؛ فسيَّر أمير العراق (ابن هبيرة) الجيوش لقتاله، فصبر لها. ثم انهزم إلى شيراز، ومنها إلى هراة، فقبض عليه عاملها وقتله خنقاً بأمر أبي مسلم الخراساني: وُضع الفراش على وجهه فمات. وقيل: مات في سجن أبي مسلم سنة ١٣١هـ. وهو صاحب البيت المشهور:

«وعين الرضا عن كل عيب كليلة ... ولكن عين السخط تبدي المساويا»

ابتداءٌ ثانٍ، فكما أن الابتداء الأول صحّ على الجسم والعرض من غير قيام معنى بالعرض فكذلك الابتداء الثاني صحيح عليه من غير قيام معنى به.

وأنكر الكعبي وأتباعه من القدرية إعادةَ الأعراض. وقال الجبّائي: الأعراض نوعان: باق وغير باق، وما صحّ بقاؤه منها صحّت إعادته بعد الفناء، وما لا يصح بقاؤه فلا تصح إعادته. وأجاز ابنه أبو هاشم إعادة جميع الأعراض، إلا ما يستحيل عليه البقاء عنده أو كان من مقدور العباد. ويصح عنده إعادة ما هو من جنس مقدور العباد إذا كان من فعل الله تعالى. وقال أبو الهذيل: كل ما أعرف كيفيته من الأعراض فلا يجوز أن يُعادَ، وكل ما لا أعرف كيفيته فجائز أن يعاد. وقالت الكرّامية: ما عدم بعد وجوده فلن يجوز أن يعاد جسماً كان أو عرضاً، وإنما يجوز أن يُخْلَقَ مثله. وتأوّلوا ما في القرآن من إعادة الخلق على معنى أنهم يُرَكَّبُونَ ثانياً وأجسامهم لم تعدم وإنما تفرقت أجزاؤهم، وتركيبها ثانياً هو الإعادة. وكَفَّرَتْهم الأمة كلها في هذا؛ لأنه ليس ما ذهبوا إليه قولاً لأحد من سلف هذه الأمة.

وعلة التسوية بين الحوادث كلها في جواز إعادتها اشتراكُها في الحدوث، فلا يُنْكَرُ حدوثها ثانياً كما لم تَسْتَحِلَّ حدوثها أوّلاً.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في بيان ما يعاد من الأجسام والأرواح

اختلفوا في هذه المسألة؛ فقال المسلمون واليهود والسامرة بإعادة الأجساد والأرواح وَرَدِّ الأجساد إلى الأرواح[١] على التعيين برجوع كل روح إلى الجسد الذي كان فيه. وأنكرت الحلولية وأكثر النصارى إعادة الأجساد، وزعموا أن الثواب والعقاب إنما يكون للأرواح. وزعم أهل التناسخ أن الإعادة إنما يكون بِكُرُورِ الأرواح في أجساد مختلفة وذلك كله في الدنيا، وأن كل روح أحسنت في قالبها أُعيدت في قالب يتنعّم فيه، وكل روح أساءت في قالبها أُعيدت في قالب يؤذيها. وزعموا أن أرواح الحيّات والعقارب كانت قد أساءت في بعض القوالب فَعُذِّبَتْ في قوالب الحيّات والعقارب. فيقال لهم: هل تثبتون لكون الروح في القالب ابتداءً لم يكن قبله في غيره؟ فإن قالوا: لا، صاروا إلى قول الدهرية القائلة بقدم الأجسام؛ وقد أفسدنا

(١) في حاشية المطبوع (ص٢٣٥): «الظاهر: وردّ الأرواح إلى الأجساد».

قولهم قبل هذا. وإن قالوا: نعم، قيل: فما أنكرتم أن ليس كون الروح الآن في هذا القالب جزاءً له على عمل كان قبل ذلك كما لم يكن كونها في القالب الأول جزاءً له على عمل قبل ذلك؟ والعجب من إنكار أهل التناسخ قول المسلمين بأخذ الميثاق عليهم في الذَّرِّ الأول[1] وقالوا لهم: لو كان ذلك صحيحاً لَكُنَّا نذكره. وهم يَدَّعُونَ أن روح كل إنسان كانت فيما مضى في قالب آخر وعَمِلَتْ فيه طاعَات أو معاصي فَلَحِقَها الجزاء في هذا القالب، ولا يذكر ذلك أحد منهم ولا مِنّا. فمَن أجاز هذا وأنكر ذلك فإنما يسخر من نفسه.

المسألة السادسة من هذا الأصل

في بيان ما يعاد من الحيوانات

قد ورد الخبر بإعادة البهائم واقتصاص بعضها من بعض كاقتصاص الجماء من القرناء[2]. وهذا في العقل جائز غير واجب. وإذا أعادها الله جاز أن يُفْنِيَها بعد الإعادة، وجاز أن يجعلها بعد الإعادة تراباً. وفي بعض الروايات: إن الله تعالى يجعلها تراباً فيقول الكافر حينئذ: ﴿يَٰلَيْتَنِي كُنتُ تُرَٰبًۢا﴾ [النبأ: ٤٠] أي ليتني صرت تراباً[3]. وقيل: إن الكافر هنا إبليس، ومعناه أنه يقول ليتني كنت في الأصل من تراب كما كان آدم من تراب ولم أَسْتَكْبِرْ عليه عند الأمر بالسجود له.

وزعم النظام أن الله تعالى يعيد جميع الحيوانات ويجعلها كلها في الجنة. وقد

---

(١) قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(٢) انظر الحديث في ذلك في مسند الإمام أحمد (٢/ ٢٣٥، ٣٣٣، ٣٦٣، ٤٤٢) من حديث أبي هريرة، وفيه: «. . . حتى يقتصّ للشاة الجمّاء. . . إلخ». ورواه أيضاً (١/ ٧٢) بلفظ: «إنّ الجمّاء لتقتصّ من القرناء يوم القيامة». وشاة جمّاء: إذا لم تكن ذات قرن؛ وكبش أجمّ: لا قرنيْ له.

(٣) رواه الطبري في تفسيره (١٢/ ٤١٨) من حديث عبد الله بن عمرو، قال: «إذا كان يوم القيامة، مدّ الأديم، وحشر الدوابّ والبهائم والوحش، ثم يحصل القصاص بين الدوابّ، يقتص للشاة الجمَّاء من الشاة القرناء نطحتها، فإذا فرغ من القصاص بين الدوابّ، قال لها: كوني تراباً، قال: فعند ذلك يقول الكافر: يا ليتني كنت تراباً». ورواه أيضاً (١٢/ ٤١٩) من حديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «يقضي الله بين خَلْقِهِ الجِنِّ والإنس والبهائم، وإنهُ ليقيدُ يومئذٍ الجمَّاء من القرْناء، حتى إذا لم يبْق تِبعةٌ عند واحدةٍ لأخرى، قال الله كُونُوا تُراباً، فعند ذلك يقول الكافر: يا ليْتني كنتُ تُراباً».

رضينا له أن يكون في الجنة التي يأوي إليها الكلاب والخنازير والحيّات والعقارب والحشرات مع قتله لها في الدنيا ومنعه إياها عن كنيف داره فضلاً عن بستانه.

وزعم المعروف بأبي كلدة[١] من القدرية بأن الحيوانات الحسنة التي [فيها][٢] منافع في الدنيا تُعادُ إلى الجنة، والحيوانات المؤذية القبيحة المناظر تُحشر إلى جهنم زيادةً في عذاب أهلها من غير أن ينالها في أنفسها العذاب. وعلى هذا الأصل ينبغي أن يحصل ما حَسُنَتْ صورته وكان مؤذياً وما قَبُح منظره وكان نافعاً بين الباب والدار لا في الجنة ولا في النار.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في أن الإعادة هل هي واجبة أم لا

قال أصحابنا: إنها من طريق العقل جائزة ومن طريق الخبر واجبة. وزعم المدّعون للأصلح من القدرية مع الكرّامية أنها واجبة على الله تعالى من طريق العقول، للتفرقة بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب. فقلنا للقدرية: إذا جاز تعجيل الثواب والعقاب قبل الموت، فلو عجلهما سقط وجوب الإعادة. وقلنا للكرّامية: إذا جاز عندنا وعندكم العفو عن جميع العصاة بطل وجوب الإعادة لأجل العقاب والثواب، حتى لو ابتدأ الله بأمثالها جاز، ولو كان الثواب واجباً عليه ولم يكن فضلاً منه لم يستحق به شكراً، وإسقاط شكر الله على الثواب كفرٌ، فما يؤدي إليه مثله.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في خلق الجنة والنار[٣]

وهما عندنا مخلوقتان. وزعمت الضرارية والجهمية وطائفة من القدرية أنهما غير مخلوقتين، فإن آدم عليه السلام إنما كان في جنة من بساتين الدنيا. وقال الكعبي: يجوز أن تكونا مخلوقتين ويجوز أن تكونا غير مخلوقتين، وإن كانتا مخلوقتين جاز

---

(١) لم أهتدِ إلى ترجمته بعد البحث.

(٢) زيادة في نسخة.

(٣) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٢٨).

فناؤهما وإعادتهما في القيامة ولا يجوز فناؤهما بعد دخولهما أهلهما[1]. ودليلنا على وجودهما أخبار الله تعالى عن الجنة أنها أُعدّت للمتقين وعن النار أنها أُعدّت للكافرين. ويدل على وجودهما ما تواترت به الأخبار، التي كفرت القدرية بها، في قصة المعراج وسائر ما ورد في صفات الجنة والنار.

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في دوام الجنة والنار وما فيهما من نعيم وعذاب

أجمع أهل السنة وكل مَنْ سَلَفَ من أخيار الأمة على دوام بقاء الجنة والنار وعلى دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب الكفرة في النار. وزعم قوم من الجهمية أن الجنة والنار تفنيان. وزعم أبو الهذيل أن أهل الجنة والنار ينتهون إلى حال يبقون فيها خموداً ساكنين سكوناً دائمًا لا يقدر الله تعالى حينئذ على شيء من الأفعال ولا يملك لهم حينئذ ضرًّا ولا نفعاً. وكفاه بدعواه فناء مقدورات الله تعالى خزياً مع تكذيبه إياه في قوله: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥].

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في أن الله تعالى خالق نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار

أجمعت الأمة قبل معمر والجاحظ أن الله تعالى يخلق لَذَّاتِ أهل الجنة وآلام أهل النار. وزعم معمر أنه ليس شيء من الأعراض فعلاً لله تعالى، وإنما الأعراض من فعل الأجسام إما طباعاً وإما اختياراً، ولا يخلق الله ألماً ولا لذة ولا صحة ولا سقماً ولا شيئاً من الأعراض. وزعم الجاحظ أن الله تعالى لا يعذب أحداً بالنار ولا يدخل أحداً النار، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها وتمسكم على التأبيد بطبعها. وهذا القول يوجب انقطاع الرغبة إلى الله تعالى في الإنقاذ منها. لا أنقذ الله منها مَن قال بذلك.

---

(١) في نسخة: «دخول أهلهما».

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في أن الله تعالى قادر على أن يزيد في نعيم أهل الجنة وعلى أن يزيد في عذاب أهل النار

قالت الأمة بأسرها قبل طبة[١] النظام: إن الله تعالى قادر على أن يزيد في نعيم أهل الجنة وعلى أن يزيد في عذاب أهل النار أكثر مما قضاه لكل صنف منهم. وزعم النظام أنه لا يقدر على ذلك، وزعم أيضاً أن طفلاً لو وقف على شفير جهنم لم يكن الله عزّ وجل قادراً على إلقائه فيها وقدر غيرُه على إلقائه فيها. فَوَصَفَ الإنسان بالقدرة على ما لم يصف الله بالقدرة عليه ولا على جنسه. وكفاه بهذا خزياً.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في تعويض البهائم في الآخرة

قال أصحابنا: إن الآلام التي لَحِقَتِ البهائم والأطفال والمجانين عدل من الله تعالى وليس واجباً [عليه][٢] تعويضها على ما نالها في الدنيا من الآلام، فإن أنعم الله عليها في الآخرة نعماً كانت فضلاً منه. وزعمت البراهمة والقدرية أن تعويض البهائم على ما نالها في الدنيا من الآلام واجب على الله في الآخرة، وقالوا: إنما حَسُنَ منه إيلامها للعوض المضمون لها في الآخرة، كالطبيب يؤلم المريض ليوصله بذلك الإيلام إلى نفع أعظم منه.

فقلنا: لو كان إيلامه للبهائم إنما حسن منه لأجل العوض في الآخرة لوجب أن لا يحسن ذلك منه مع قدرته على إيصال أمثال تلك الأعواض إليهم من غير إيلام. والطبيب الذي ذكرتموه إنما حسن منه إيلام لا يقدر على نفع مَن آلمه إلاّ به؛ ولأنه لو كان حسن ذلك لأجل العوض الذي ذكروه لوجب أن يحسن منا إيلام غيرنا، من غير استحقاق، لأجل نفع نوصله إليه بعد الألم.

---

(١) في حاشية المطبوع: «طبة النظام... هكذا في الأصل. والطبة بالكسر تجيء بمعنى الطريق والسحر، فليتأمل».

(٢) زيادة في نسخة.

فإن قالوا: إنما لا يحسن ذلك منا[١] لأنا لا نعرف مقدار عوض كل ألم، والله عالم به فحسن ذلك منه. قيل: قد عَرَّفَنا الله تعالى أعواض بعض الآلام كالقصاص والدية، ومع ذلك لا يحسن من أحدنا أن يقطع يد مَن لا ذنب له ثم يقول أردت إيصال عوض اليد إليك فخذ مني عوضه؛ إن شئت القصاص وإن شئت الدية وضعفها.

فإن قالوا: إن ذلك بعض عوض القطع الأول. قيل: إن يكن[٢] كذلك لزمكم على أصلكم تجوير[٣] الباري تعالى بأن أوجب على الجاني أقل من حق المجني عليه.

فإن قالوا: إن الله مُتمٌّ له مقدار عوضه في الآخرة. قيل: إن الذي يفعله الله من ذلك إذا لم يكن واجباً عليه كان فضلاً منه، ومن أصلكم أن التفضُّل[٤] لا ينوب عن الاستحقاق ولا يكون بمنزلته.

فإن قالوا: إنما حسن من الله إيلام مَن لا ذنب له في الدنيا لعلتين: إحداهما العوض الذي ذكرناه، والثانية وقوع اعتبار معتبر به. قيل: أما علة العوض فقد نقضناها عليكم، وأما الاعتبار فمنقلب عليكم؛ لأنه وإن اعتبر قوم بذلك اعتبارَ خيرٍ، فقد اعتبر به قومٌ فصاروا من اعتبارهم بذلك إلى قول الدهرية أو إلى قول التناسخ. وذلك أن الدهرية قالت في اعتلالها: لو كان للعالم صانع حكيم لما آلم مَن لا ذنب له. وقال أهل التناسخ: لمّا رأينا الله عزّ وجل يؤلم الأطفال بالأمراض وبالصاعقة ويؤلم البهائم التي لا ذنب لها ولم يجز أن يكون ظالماً لها بالإيلام، عَلِمْنا أن أرواح البهائم والأطفال كانت قبل هذا الدور في قوالب قد أساءت فيها فَعُوقِبَتْ في هذه القوالب بهذه الآلام. فإن وجب ذلك لاعتبار حسنٍ وجب تركه لاعتبار قبيح به. وإذا بطل هذا كله صحّ أن الإيلام من الله ليس للعلة التي ذكروها وإنما هي لأنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

---

(١) في الأصل: فإن قالوا إنما يحسن ذلك منّا.
(٢) في نسخة أخرى: «إن لم يكن».
(٣) في الأصل «تجويز» بالزاي المعجمة. تحريف.
(٤) في الأصل «التفضيل» وما أثبتناه هو الصواب.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في بيان أهل الوعيد

اختلفوا في هذه المسألة؛ فقال أصحابنا: إن تأبيد العذاب إنما يكون لمَن مات على الكفر أو على البدعة التي يَكْفُرُ بها صاحبها كالقدرية والخوارج وغلاة الروافض ومَن جرى مجراهم. فأما أصحاب الذنوب من المسلمين إذا ماتوا قبل التوبة فمنهم مَن يغفر الله عزّ وجل له قبل تعذيب أهل العذاب، ومنهم مَن يُعَذِّبهُ في النار مدةً ثم يغفر له ويَرُدُّهُ إلى الجنة برحمته. وزعمت الخوارج أن مخالفيهم كفرةٌ مخلَّدون في النار، وقالوا في أصحاب الذنوب من موافقيهم إنهم قد كفروا واستحقوا الخلود في النار. وزعمت القدرية أن مخالفيهم كفَرة وأن أهل الذنوب من موافقيهم يخلَّدون في النار، إلا ابن شبيب والخالدي منهم، فإنهما أجازا المغفرة لأهل الكبائر من موافقيهم.

وقال أصحابنا: إن أصحاب الوعيد من الخوارج والقدرية يخلدون في النار لا محالة. وكيف يغفر الله تعالى لمَن يقول ليس لله أن يغفر له ويزعم أن عَفْوَ الله عن صاحب الكبيرة سَفَهٌ وخروج عن الحكمة! وقال أصحابنا: إن الناس في الآخرة ثلاثة أصناف: سابقون مُقرَّبون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال[1]. فالسابقون هم الذين يدخلون الجنة بلا حساب؛ منهم الأنبياء عليهم السلام، ومنهم مَن يدخل الجنة من أطفال المؤمنين والسقط ومَن جرى مجراه. ومنهم سبعون ألفاً من هذه الأمة كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً كما ورد في الخبر[2] وذُكِرَ فيهم عثمان بن عفان

---

(١) وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ۝٨ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ۝٩ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ۝١٢﴾ [الواقعة: ٨ ـ ١٢].

(٢) روى البخاري في اللباس باب ١٨ (حديث ٥٨١١) والرقاق باب ٥٠ (حديث ٦٥٤٢) عن أَبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي زُمْرَةٌ هِيَ سَبْعُونَ أَلْفاً تُضِيءُ وُجُوهُهُمْ إضاءةَ الْقَمَرِ» فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ الأَسَدِيُّ يَرْفَعُ نَمِرَةً عَلَيْهِ قَالَ: ٱدْعُ اللَّهَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ: «ٱللَّهُمَّ ٱجْعَلْهُ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ٱدْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «سَبَقَكَ عُكَّاشَةُ». ورواه أيضاً (في الرقاق، حديث رقم ٦٥٤١) عن ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ، فَأَخَذَ النَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الأُمَّةُ، وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ النَّفَرُ، وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْعَشَرَةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْخَمْسَةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ وَحْدَهُ، فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ قُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ هَؤُلاءِ أُمَّتِي؟ قَالَ: لا، =

وعكاشة بن محصن. وأصحاب الشمال كلهم كفرة. وأصحاب اليمين كلهم مؤمنون؛ لأن الله تعالى وصف أصحاب الشمال بأنهم كذبوا بالقيامة وأنهم ظنُّوا أن لن يحوروا(١) وأنهم شَكُّوا في البعث. وصاحب الذنب من المسلمين غير مُكَذِّبٍ بذلك ولا شاكّ فيه، فلا بد أن يكون إمّا من أصحاب اليمين وإمّا من السابقين، وكلاهما يصير إلى الجنة برحمة الله تعالى. غير أن من أصحاب اليمين مَن يحاسَب حساباً يسيراً، فإن أصاب أحدَهم عذاب ففي مدة الحساب اليسير ثم ينقلب إلى أهله مسروراً(٢). وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] وكل آية في الوعيد بإزائها نظيرها في الوعد، فإن قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٤] بإزائه قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [الانفطار: ١٣] وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ١٤] بإزاء قوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ١٣] وإذا تعارضت الآيات في الوعد والوعيد خصصنا آيات الوعيد بآيات الوعد أو جمعنا بينهما. فيعذَّب العاصي مدةً ثم يُغفر له ويدخل الجنة لأجل الثواب بعد أن استوفى حظه من العذاب، إذ لا يجوز أن يثاب في الجنة ثم يُرد إلى النار. وقول القدرية: إن صاحب الكبيرة لا نسميه بَرًّا على الإطلاق وإنما يقال إنه بَرٌّ في كذا على الإضافة، يعارضه قولُ مَن قال من المرجئة: إنه لا يقال له فاجر ولا فاسق على الإطلاق وإنما يقال إنه فَسَقَ في كذا على الإضافة. وقولهم: إن ذنبه الواحد أحبط جميع طاعاته، خلاف قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٣] وقال(٣) في مَن يكفر بالإيمان: ﴿فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥] وقال(٤) أيضاً: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾

= وَلَكِنْ ٱنْظُرْ إِلَى الأُفُقِ فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ، قَالَ: هَؤُلاءِ أُمَّتُكَ، وَهؤُلاءِ سَبْعُونَ أَلْفاً قُدَّامَهُمْ لاَ حِسَابَ عَلَيْهِمْ، وَلاَ عَذَابَ، قُلْتُ: وَلِمَ؟ قَالَ: كَانُوا لاَ يَكْتَوُونَ وَلاَ يَسْتَرْقُونَ وَلاَ يَتَطَيَّرُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» فَقَامَ إِلَيْهِ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ فَقَالَ: ٱدْعُ الله أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: «اللَّهُمَّ ٱجْعَلْهُ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ آخَرُ قَالَ: ٱدْعُ الله أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ: «سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ».

(١) قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ كَانَ فِىٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿١٣﴾ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾ بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا ﴿١٥﴾﴾ [الانشقاق: ٧ ـ ١٥].

(٢) كما ورد في الآيات ٧ و٨ و٩ من سورة الانشقاق.

(٣) في نسخة: «قوله» بدل «قال».

(٤) في نسخة: «قوله» بدل «قال».

[البقرة: ٢١٧] فأخبر أن إحباط الحسنات إنما يكون بالموت على الكفر[١]، ووجب من هذا أن ما سواه من السيئات تذهبه الحسنات. ومَن لم يقل بهذا فلا غفران لسيئاته، وكفاه بذلك خزياً.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في إثبات الشفاعة[٢]

أثبت أهل السنة الشفاعةَ للأنبياء عليهم السلام وللمؤمنين بعضهم في بعض على قدر منازلهم. وقال المفسِّرون في تفسير المقام المحمود: إنه الشفاعة[٣]. وفي الحديث: «اِدَّخَرْتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[٤]. ورُوي «أن النبي ﷺ خُيِّرَ بين أن يدخل نصف أمته الجنة وبين الشفاعة، فاختار الشفاعة»[٥]، وأخبر أن سبعين ألفاً يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً؛ وسأله عَكاشة بن محصن أن يدعو الله أن يجعله منهم فدعا له[٦].

وأنكرت الخوارج والقدرية الشفاعة في أهل الذنوب. وهم صادقون في أن لا

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٣٧) الموقف السادس، المقصد السابع: في إحباط الطاعات بالمعاصي.

(٢) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٤١)، وشرح المقاصد (٣/ ٣٩٨).

(٣) قال الطبري عند تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]: «اختلف أهل التأويل في معنى ذلك المقام المحمود، فقال أكثر أهل العلم: ذلك هو المقام الذي يقومه ﷺ يوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم ربهم من عظيم ما هم فيه من شدة ذلك اليوم». ثم ذكر الطبري أقوال من ذهب إلى ذلك. ثم قال: «وقال آخرون: بل ذلك المقام المحمود الذي وعد الله نبيه أن يبعثه إياه هو أن يقعده معه على عرشه». ثم ذكر مَن قال ذلك. ثم قال: «وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحّ به الخبر عن رسول الله ﷺ» ثم ذكر عدة أحاديث تؤيد ما ورد من أن المقام المحمود هو الشفاعة.

(٤) رواه من حديث أنس بلفظ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» أبو داود في السنّة باب ٢١ (حديث ٤٧٣٩) والترمذي في صفة القيامة باب ١١ (حديث ٢٤٣٥). ورواه من حديث جابر بن عبد الله: الترمذي برقم (٢٤٣٦) وابن ماجة في الزهد باب ٣٧ (حديث رقم ٤٣١٠).

(٥) روى الترمذي في صفة القيامة والرقائق والورع باب ١٣ (حديث رقم ٢٤٤١) عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني آت من ربي، فخيَّرني بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة، فاخترت الشفاعة؛ وهي لمَن مات لا يشرك بالله شيئاً».

(٦) راجع الحاشية ٢ صفحة ٢٦٦.

حظٌّ لهم منها. وسألونا في هذا الباب عن رجل حلف بطلاق امرأته وعتق مماليكه، أو حلف بالله تعالى أن يعمل عملاً يستحق به الشفاعة، وقالوا لنا: ما الذي يلزم هذا الحالف؟ فإن قلتم: نأمره باجتناب المعاصي، فمَن اجتنبها لا يحتاج إلى الشفاعة. وإن قلتم: نأمره بالمعاصي، خالفتم الإجماع في هذا. وجوابنا عن هذا السؤال: أن الحالف إن حلف على أن يعمل عملاً يستحق به الشفاعة حانثٌ في يمينه؛ لأن مَن نال الشفاعة في الآخرة فإنما ينالها بفضل من الله تعالى بلا استحقاق. وإن حلف أن يعمل عملاً يصير به من أهل الشفاعة أمَرْناه بأن يعتقد أصولنا في التوحيد والنبوات، وأن يجتنب البِدَعَ الضالَّة، وأن يتبرَّأ من أهل البِدَع على العموم وممن لا يرى الشفاعةَ على الخصوص، وأن يلعن منكري الشفاعة من الخوارج والقدرية؛ فإنه إذا اعتقد بذلك بَرَّ في يمينه وكان ممن يجوز الشفاعة إن كان له ذنب وجاز أن يكون هو شفيعاً لغيره. جعلنا الله من أهلها برحمته.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل

في إثبات الحوض والصراط والميزان وسؤال الملكين في القبر[1]

أنكر ذلك الجهمية، وأنكرت الضرارية أكثر ذلك. وزعم بعض القدرية أن سؤال الملكين في القبر إنما يكون بين النفختين في الصُور، وحينئذ يكون عذاب قوم في القبر. وقالت السالمية[2] بالبصرة: إن الكفار لا يحاسَبون في الآخرة. وزعم قوم يقال لهم الوزنية: أن لا حساب ولا ميزان. وأقرّت الكرّامية بكل ذلك كما أقرّ به أصحابنا؛ غير أنم زعموا أن منكراً ونكيراً هما الملكان اللذان وُكِّلا بكل إنسان في حياته. وعلى هذا القول يكون منكر ونكير كل إنسان غير منكر ونكير صاحبه[3]. وقال أصحابنا: إنهما ملكان غير الحفيظين على كل إنسان. وقالت الكرّامية في وزن الأعمال: إنها تُوزَنُ أجسام يخلقها الله عزّ وجل بعدد الأعمال. وأجاز أصحابنا ذلك من طريق

---

(١) انظر المقصدين الحادي عشر والثاني عشر من الموقف السادس من شرح المواقف. وانظر أيضاً شرح المقاصد (٣/ ٣٦١) و(٣/ ٣٦٦).

(٢) لعلهم أصحاب هشام بن سالم الجواليقي، والله أعلم.

(٣) أي منكر ونكير الخاصان بكل إنسان غير منكر ونكير الآخرين الخاصين بإنسان آخر.

العقول، غير أنهم قالوا: إن الوزن يكون للصحف التي كُتِبَ فيها أعمال بني آدم، لآثارٍ رُوِيَتْ في ذلك. وقلنا في منكري الحوض ـ لا سقاهم الله منه، ومنكر الصراط يَزِلُّ عن الصراط إلى النار لا محالة ـ: فأما الحال بين النفختين فإن الملائكة تموت في تلك الحال، فكيف يصح السؤال فيها من بعضهم؟ وطريق إثبات ما ذكرناه من[1] هذه المسألة الأخبارُ المستفيضةُ التي أجمع أهل النقل على صحتها. ولا اعتبار فيها بخلاف مَن ليس الحديث من صفته[2] بعد ثبوت جواز ذلك كله في العقل. وفي إسقاط ابن سالم[3] حسابَ الكفرة في الآخرة رَدٌّ لقول الله عزّ وجل فيهم: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾﴾ [الغاشية: ٢٥، ٢٦].

(١) في نسخة «في» بدل «من».
(٢) في نسخة «حقه» بدل «صفته».
(٣) لعله هشام بن سالم الجواليقي. وقد تقدّم التعريف به صفحة ٩٦ حاشية ٣.

الأصل الثاني عشر من أصول هذا الكتاب
في بيان أصول الإيمان

ومسائل هذا الأصل تشتمل على خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في حقيقة الإيمان والكفر.

مسألة في حقيقة الطاعة والمعصية.

مسألة في زيادة الإيمان ونقصانه.

مسألة في جواز الاستثناء في الإيمان.

مسألة في إيمان مَن اعتقد تقليداً.

مسألة في إيمان الصبيان ووقت وجوب الإيمان.

مسألة في حكم مَن مات من ذراري المشركين.

مسألة في بيان حكم مَن لم تبلغه دعوة الإسلام.

مسألة في بيان مَن يُقْطَعُ بإيمانه.

مسألة في الأفعال الدالة على الكفر.

مسألة في أديان الأنبياء قبل النبوة.

مسألة في بيان مَن يصح منه الطاعة ومَن لا تصح منه.

مسألة في أقسام الطاعات والمعاصي.

مسألة في شرط الإيمان ومقدماته.

مسألة في حكم الدار وبيان ما يفصل بين دارَي الكفر والإيمان.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل واحدة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.



المسألة الأولى من هذا الأصل

في بيان حقيقة الإيمان والكفر[(١)]

أصل الإيمان في اللغة التصديق، يقال منه آمنت به[(٢)] وآمنت له إذا صدقته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٦] أي بمصدِّق. فالمؤمن بالله هو المصدِّق لله في خبره، وكذلك المؤمن بالنبي مصدِّق له في خبره. والله مؤمن لأنه يصدق وعده بالتحقيق. وقد يكون المؤمن في اللغة مأخوذاً من الأمان والله مؤمن أوليائه من العذاب.

وفي معنى المسلم في اللغة قولان: أحدهما: أنه المخلص لله العبادة، من قولهم: قد سلم هذا الشيء لفلان إذا خلص له. والثاني: المسلم بمعنى المستسلم لأمر الله تعالى، كقوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] أي استسلمت لأمره.

ومعنى الكفر في اللغة الستر؛ وإنما سُمِّيَ جاحد ربِّهِ والمشرك به كافرين، لأنهما سترا على أنفسهما نعم الله تعالى عليهما وسترا طريق معرفته على الأغمار[(٣)]. والعرب تقول: كفرت المتاع في الوعاء أي سترته [فيه][(٤)]. وسُمِّيَ الليل كافراً لأنه يستر كل شيء بظلمته؛ وسُمِّيَت[(٥)] الكفّارة لأنها تغطي الإثم وتستره، وسمي الحراث كافراً لأنه يستر البذر في الأرض. فهذا أصل الإيمان والكفر في اللغة.

فأما حقيقتهما على لسان أهل العلم، فإن أصحابنا اختلفوا فيهما على ثلاثة مذاهب؛ فقال أبو الحسن الأشعري: إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام في أخبارهم،

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٥١ و٣٦١)، وشرح المقاصد (٣/ ٤١٧ و٤٥٧).

(٢) يُعدّى بالباء لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف، كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. ويعدّى باللام لاعتبار معنى الإذعان والقبول، ومنه قوله تعالى الذي ذكره المصنف في السطر التالي: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾.

(٣) جمع غَمَر (بالتحريك): وهو الذي لم يجرب الأمور. انظر المعجم الوسيط (ص٦٦١).

(٤) زيادة في نسخة.

(٥) في نسخة أخرى: «... لأنه يستر كل شيء بظلمته؛ قال الشاعر:

في ليلة كفر النجوم غمامُها

ومنه سميت...».

ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته. والكفر عنده هو التكذيب. وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي والحسين بن الفضل البجلي. وكان عبد الله بن سعيد يقول: إن الإيمان هو الإقرار بالله عزّ جل وبكتبه وبرسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب، فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً. وقال الباقون من أصحاب الحديث: إن الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها. وهو على ثلاثة أقسام: قسم منه يخرج [صاحبُهُ](١) به من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار إن مات عليه. وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله، مع إثبات الصفات الأزلية لله تعالى ونفي التشبيه والتعطيل عنه، ومع إجازة رؤيته واعتقاد سائر ما تواترت الأخبار الشرعية به. وقسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار؛ وهو أداءُ الفرائض واجتنابُ الكبائر. وقسم منه وجب(٢) كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب، وهو أداءُ الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها.

وزعمت الجهمية أن الإيمان هو المعرفة وحدها. ورُوِيَ عن أبي حنيفة أنه قال: الإيمان هو المعرفة والإقرار. وقالت النجارية: الإيمان ثلاثة أشياء: معرفة، وإقرار، وخضوع. وقالت القدرية والخوارج برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض مع ترك الكبائر. وافترقوا في صاحب الكبيرة؛ فقالت القدرية: إنه فاسق لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين. وقالت الخوارج: كل مَن ارتكب ذنباً فهو كافر. ثم افترقوا بينهم(٣)؛ فزعمت الأزارقة(٤) منهم أنه كافر مشرك بالله. وقالت النجدات منهم: إنه كافر بنعمة

---

(١) زيادة في نسخة.

(٢) في نسخة: «يوجب» بدل «وجب».

(٣) أي الخوارج.

(٤) قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٥٦ ـ ٥٨): «هؤلاء أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المكْنِيِّ بأبي راشد ولم تكن للخوارج قطّ فرقةٌ أكثر عدداً ولا أشد منهم شَوْكة. والذي جمعهم من الدين أشياء: منها: قولهم بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، وكانت المحكمة الأولى يقولون: إنهم كفرة لا مشركون. ومنها: قولهم إن القَعَدة ـ ممن كان على رأيهم ـ عن الهجرة إليهم مشركون وإن كانوا على رأيهم. ومنها: أنهم أوجبوا امتحانَ مَنْ قَصَد عسكرهم إذا ادَّعى أنه منهم: أن يدفع إليه أسير من مخالفيهم ويأمروه بقتله، فإن قتله صدَّقوه في دعواه أنه منهم، وإن لم يقتله قالوا: هذا منافق ومشرك، وقتلوه. ومنها: أنهم استباحوا قتل نساء مخالفيهم، وقتل أطفالهم، وزعموا أن الأطفال مشركون، وقطعوا بأن أطفال مخالفيهم مُخَلَّدون في النار. واختلفوا في أول مَنْ أحدث ما انفردت الأزارقة به من إكفار القَعَدة عنهم، ومن امتحان مَن قصد عسكرهم. فمنهم مَن زعم أن أول مَن أحدث ذلك منهم عبد ربه الكبير ومنهم مَن قال: عبد ربه الصغير. ومنهم مَن قال: أول مَن قال=

....

= ذلك رجل منهم اسمه عبدُ الله بن الوَضِين، وخالف نافع بن الأزرق في ذلك واستتابه منه، فلما مات ابن الوضين رجع نافع وأتباعه إلى قوله، وقالوا: كان الصواب معه، ولم يُكْفِر نافعٌ نفسَه بخلافه إياه حين خالفه، وأكفَرَ مَنْ يخالفه بعد ذلك، ولم يتبرأ من المحكمة الأولى في تركهم إكفار القَعَدة عنهم، وقال: إن هذا شيء ما زلنا نأخذ به دونهم، وأكْفَرَ مَن يخالفهم بعد ذلك في إكفار القعدة عنهم. وزعم نافعٌ وأتباعُه أن دار مخالفيهم دارُ كفر، ويجوز فيها قتل الأطفال والنساء، وأنكرت الأزارقة الرَّجمَ، واستحلُّوا كفر الأمانة التي أمر الله تعالى بأدائها، وقالوا: إن مخالفينا مشركون، فلا يلزمنا أداء أمانتنا إليهم، ولم يقيموا الحدَّ على قاذف الرجل المحصَن، وأقاموه على قاذف المحصَنات من النساء، وقَطَعُوا يدَ السارق في القليل والكثير، ولم يعتبروا في السرقة نصاباً. وأكفرهم الأمةُ في هذه البدع التي أحدثوها بعد كفرهم الذي شاركوا فيه المحكمة الأولى، فباؤوا بكفر على كفر، كمَن باء بغضب على غضب، وللكافرين عذاب مهين.

ثم الأزارقة بعد اجتماعها على البِدَع التي حكيناها عنهم بايعوا نافعَ بن الأزرق وسَمَّوْه أمير المؤمنين، وانضمَّ إليها خوارجُ عمان واليمامة فصاروا أكثر من عشرين ألفاً، واستولوا على الأهواز وما وراءها من أرض فارس وكَرْمان وجَبْوا خراجها، وعامل البصرة يومئذٍ عبدُ الله بن الحارث الخزاعي من قبل عبد الله بن الزبير، فأخرج عبد الله بن الحارث جيشاً مع مُسْلم بن عبس بن كريز بن حبيب بن عبد شمس لحرب الأزارقة، فاقتتل الفريقان بدُولاَب الأهواز، فقُتِلَ مسلم بن عبس وأكثر أصحابه، فخرج إلى حربهم من البصرة عمر بن عبيد الله بن مَعْمر التميمي في ألفي فارس، فهزمته الأزارقة، فخرج إليهم حارثة بن بدر الغُداني في ثلاثة آلاف من جند البصرة، فهزمته الأزارقة، فكتب عبد الله بن الزبير من مكة إلى المهلَّبِ بن أبي صُفْرة وهو يومئذ بخراسان يأمره بحرب الأزارقة وولاّه ذلك، فرجع المهلب إلى البصرة، وانتخب من جندها عشرة آلاف، وانضم إليه قومُه من الأزْدِ فصار في عشرين ألفاً، وخرج وقاتل الأزارقة وهزمهم عن دُولاَب الأهواز إلى الأهواز، ومات نافع بن الأزرق في تلك الهزيمة، وبايعت الأزارقة بعده عبيدَ الله بن مأمون التميمي، وقاتلهم المهلب بعد ذلك بالأهواز فقتل عبيد الله بن مأمون في تلك الواقعة، وقتل أيضاً أخوه عثمان بنَ مأمون مع ثلاثمائة من أشد الأزارقة، وانهزم الباقون منهم إلى أيدج وبايعوا قَطَرِيَّ بن الفُجاءة وسموه أمير المؤمنين، وقاتلهم المهلّب بعد ذلك حروباً كان سِجالاً، وانهزمت الأزارقة في آخرها إلى سابور من أرض فارس، وجعلوها دار هجرتهم، وثَبَتَ المهلب وبنوه وأتباعهم على قتالهم تسع عشرة سنة، بعضُها في أيام عبد الله بن الزبير، وباقيها في زمان خلافة عبد الملك بن مروان وولاية الحجاج على العراق، وقرّرَ الحجاجُ المهلب على حرب الأزارقة، فدامت الحرب في تلك السنين بين المهلَّب وبين الأزارقة كرًّا وفرًّا فيما بين فارس والأهواز، إلى أن وقع الخلافُ بين الأزارقة ففارق عبدُ ربه الكبير قَطَرِيًّا وصار إلى واد بجيرفت كرمين في سبعة آلاف رجل، وفارقه عبد ربه الصغير في أربعة آلاف، وصار إلى ناحية أخرى من كِرْمَان، وبقي قطري في بضعةَ عشَرَ ألفَ رجلٍ بأرض فارس، وقاتله المهلّبُ بها، وهزمه إلى أرض كرمان، وتبعه وقاتله بأرض كرمان وهزمه منها إلى الري، ثم قاتل عبد ربه الكبير فقتله، وبعث بابنه يزيد بن المهلب إلى عبد ربه الصغير فأتى عليه وعلى أصحابه، وبعث الحجاجُ سفيانَ بن الأبرد الكلبي في جيش كثيف إلى=

وليس بمشرك. وزعمت الكرّامية أن الإيمان إقرارٌ فردٌ، وهو قول الخلائق: بلى، في الذرّ الأول حين قال الله تعالى لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧١] وزعموا أن ذلك القول باق في كل مَن قاله مع سكوته وخرسه إلى القيامة لا يبطل عنه إلا بالردة، فإذا ارتد ثم أقرّ ثانياً كان إقراره الأول بعد الردة إيماناً. وزعموا أن تكرير الإقرار ليس بإيمان. وزعموا أيضاً أن إيمان المنافقين كإيمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين. وزعموا أيضاً أن المنافقين مؤمنون حقًّا، وأجازوا أن يكون مؤمن حقًّا مخلَّداً في النار كعبد الله بن أُبَيٍّ رئيس المنافقين، وأن يكون كافر حقًّا في الجنة كعمار بن ياسر في حال ما أكره على كلمة الكفر لو مات فيه.

واستدل مَن جعل جميع الطاعات، إيماناً بظواهر الكتاب والسنّة، منها قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس، فدلّ هذا على أن الصلاة إيمان. وفي آيات كثيرة دلالةٌ على أن أصل الإيمان في القلب خلاف قول الكرّامية، منها قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]. وقال النبي ﷺ: «ليس الإيمان بالتحلّي ولا بالتمنّي ولكن ما وَقَرَ في القلب وصَدَّقَهُ العمل»(١).

والدليل على أن المنافقين غير مؤمنين خلاف قول الكرّامية قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢] وكان المنافقون يوادُّون مَن حاد الله ورسوله، فدلّ على أنهم لم يكونوا مؤمنين. وقال: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن: ١١] وفيه دليل على أن مَن لا هداية في قلبه فليس بمؤمن بربه. وفي رواية أهل البيت عن علي عن النبي ﷺ: «الإيمانُ معرفةٌ بالقلب وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركان»(٢). وتواترت الرواية عنه ﷺ بأن الإيمان بضع

= قطري بعد أن انحاز من الري إلى طبرستان فقتلوه بها، وأنفذوا برأسه إلى الحجاج، وكان عبيدة بن هلال اليشكري قد فارق قَطَرِيًّا وانحاز إلى قومس، فتبعه سفيان بن الأبرد وحاصره في حصن قومس إلى أن قتله وقتل أتباعه، وطهَّرَ الله بذلك الأرضَ من الأزارقة، والحمد لله على ذلك» انتهى.

(١) حديث ضعيف ذكره ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٦/ ٢٢٩٠).

(٢) ذكره بهذا اللفظ السيوطي في الدر المنثور (٦/ ١٠٠) والخطيب في تاريخ بغداد (١/ ٢٥٥، ١١/ ٤٧). ورواه بلفظ: «الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان» ابن ماجة في المقدمة باب ٩ (حديث ٦٥) من طريق أبي الصلت الهروي، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي بن الحسين، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ. قال أبو الصلت: لو قرىء هذا الإسناد على مجنون لبرأ.

وسبعون شعبة، أعلاها شهادة أن لا إله إلاّ الله وأدناها إماطَةُ الأذى عن الطريق[١]. وقد استقصينا هذه المسألة في كتاب مفرد في الإيمان.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في بيان حقيقة الطاعات[٢] والمعصية

قال أصحابنا: إن الطاعة هي المتابعة. واختلف المتكلمون في حقيقتها؛ فقالت القدرية البصرية: إنها موافقة الإرادة وإن كل مَن فعل مُرادَ غيره فقد أطاعه. وأُلْزِمَ الجبّائي على هذا كون الباري تعالى مطيعاً لعبده إذا فعل مرادَه، فالتزم ذلك وكفرته[٣] الأمة. وقال أصحابنا: إن الطاعة موافقة الأمر؛ فكل مَن امتثل أمر غيره صار مطيعاً له. وسؤالُنا ربَّنا ليس بأمر؛ فلذلك لم يكن مطيعاً لنا وإن أجابنا فيما سألناه.

وللعصيان في اللغة معنيان؛ أحدهما: معنى الذنب والخروج عن الطاعة الواجبة. والثاني: الامتناع عن الشيء. والمعصية نقيض الطاعة، فكما أن الطاعة موافقة الأمر كذلك المعصية مخالفة الأمر وإن شئت قلت موافقة النهي[٤].

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في زيادة الإيمان ونقصانه[٥]

كل مَن قال: إن الطاعات كلها من الإيمان، أثبت فيه الزيادة والنقصان[٦]. وكل

---

(١) رواه مسلم في الإيمان حديث (٥٨)، وأبو داود في السنة باب ١٤ (حديث ٤٦٧٦) من حديث أبي هريرة. ورواه البخاري مختصراً في الإيمان باب ٣ (حديث ٩) عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان».

(٢) في نسخة «الطاعة» بدل «الطاعات».

(٣) في نسخة «وأكفرته» بدل «وكفرته».

(٤) كأنه جعل عبارة «موافقة النهي» مرادفة لعبارة «مخالفة الأمر». والظاهر ليس كذلك، فموافقة النهي مرادفة في الواقع لموافقة الأمر؛ فإذا قال لك أحد: افعل كذا، ففعلته، تكون قد وافقت أمره. وإذا قال لك: لا تفعل كذا، فلم تفعله، تكون أيضاً قد وافقت نهيه؛ أما إذا قال لك: لا تفعل كذا، ففعلته، يقال حينئذ إنك قد خالفت أمره بالنهي عن فعل كذا، ولا يقال إنك وافقت نهيه. والله أعلم.

(٥) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٦٠)، وشرح المقاصد (٣/ ٤٤٦).

(٦) وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء. انظر شرح المقاصد (٣/ ٤٤٦).

مَن زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد، منع من الزيادة والنقصان فيه[(١)]. وأما مَن قال: إنه التصديق بالقلب، فقد منعوا من النقصان فيه. واختلفوا في زيادته: فمنهم مَن منعها ومنهم مَن أجازها. ودليل الزيادة فيه قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٧٣] وقوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢] وقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤] وقوله: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢] وقال: ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤] وقال أيضاً: ﴿لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]. ففي هذه الآيات السِتِّ تصريح بأن الإيمان يزيد، وإذا صحّت الزيادة فيه كان الذي زاد إيمانه قبل الازدياد أنقص إيماناً منه في حال الازدياد.

المسألة الرابعة من هذا الأصل

في جواز الاستثناء في الإيمان[(٢)]

كل مَن قال في الإيمان بقول الخوارج أو القدرية أو المجسمة الكرّامية فإنه لا يستثني في الإيمان في الحال وإنما استثنى[(٣)] فيه في المستقبل. والقائلون بأن الإيمان هو التصديق من أصحاب الحديث مختلفون في الاستثناء فيه؛ فمنهم مَن يقول به، وهو اختيار شيخنا أبي سهل محمد بن سليمان الصعلوكي[(٤)] وأبي بكر محمد بن الحسين[(٥)] بن

(١) وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه وكثير من العلماء، وهو اختيار إمام الحرمين. وهو عندهم لا يزيد ولا ينقص لأنه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان، ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان، والمصدق إذا ضمّ الطاعات إليه أو ارتكب المعاصي، فتصديقه بحالة لم يتغير أصلاً، وإنما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة؛ ولهذا قال الإمام الرازي وغيره إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان. انظر شرح المقاصد (٣/ ٤٤٦، ٤٤٧).

(٢) الاستثناء في الإيمان هو عدم جزم شخص بإيمانه، فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ ولا يقول: أنا مؤمن حقًّا.

(٣) كذا بالأصل، ولعلها «يستثني».

(٤) فقيه شافعي، من العلماء بالأدب والتفسير. قال الصاحب بن عباد: ما رأينا مثله ولا رأى مثل نفسه. وأورد الثعالبي أبياتاً من نظمه وقال: له شعر كثير. ولد في أصبهان سنة ٢٩٦، وسكن بنيسابور وتوفي بها سنة ٣٦٩هـ. انظر الأعلام (٦/ ١٤٩).

(٥) كذا بالأصل؛ وهو تحريف، والصواب «الحسن» كما في مصادر ترجمته، باستثناء وفيات الأعيان الذي تحرّف فيه أيضاً إلى «الحسين». انظر مصادر ترجمته في حاشية الأعلام للزركلي (٦/ ٨٣).

فورك[١]. ومنهم مَن ينكره، وهذا اختيار جماعة من شيوخ عصرنا، منهم أبو عبد الله بن مجاهد[٢] والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري[٣] وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفرايني[٤].

وكل مَن قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان قال بالموافاة، وقال: كل مَن وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن ومَن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا عُلِمَ في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمناً. والواحد من هؤلاء يقول: أعلمُ أن إيماني حق وضده باطل، وإن وافيت ربي عليه كنت مؤمناً حقًّا. فيستثني في كونه مؤمناً ولا يستثني في صحة إيمانه. واستدلُّوا بأن الله تعالى ما أمر بإيمان ينقطع وإنما أمر بإيمان يدوم إلى آخر العمر، وإذا قطع القاطع إيمانه عُلِمَ أن الذي أظهره قبل القطع لم يكن الإيمان المأمورَ به، كما أن الصلاة التي يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلاةً على الحقيقة وإنما تكون صلاةً إذا تمّت على الصحة. وقد روي عن ابن أبي مليكة[٥] أنه قال: أدركت أكثر من خمسمائة من أصحاب النبي ﷺ كل منهم يخشى على نفسه النفاق لأنه لا يدري ما يختم له[٦].

---

(١) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد. وحدّث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. وتوفي سنة ٤٠٦هـ على مقربة منها، فنقل إليها. وفي النجوم الزاهرة: قتله محمود بن سبكتكين بالسم، لقوله: كان رسول الله ﷺ رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشى. له كتب كثيرة، قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة. (الأعلام: ٦/ ٨٣).

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد، أبو عبد الله الطائي البغدادي: عالم بالكلام، من المالكية، من أهل البصرة. صحب أبا الحسن الأشعري. وسكن بغداد، فقرأ عليه أبو بكر الباقلاني علم الكلام. له كتاب في «أصول الفقه» على مذهب مالك، ورسالة في «الاعتقادات» على مذهب أهل السنة، وكتاب «هداية المستبصر ومعونة المستنصر». قال القاضي عياض: رأيت سماعه في كتاب الأصيلي بخطه. توفي أبو عبد الله بن مجاهد سنة ٣٧٠هـ. انظر الأعلام (٥/ ٣١١).

(٣) هو الباقلاني، وقد تقدمت ترجمته صفحة ٦٥ حاشية ٢.

(٤) عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين، قال ابن تغري بردي: وهو أول مَن لقب من الفقهاء. نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب «الجامع» في أصول الدين، خمس مجلدات، و«رسالة» في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور سنة ٤١٨هـ، ودفن في أسفرايين. انظر الأعلام (١/ ٦١).

(٥) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة التيمي المكي. قاض، من رجال الحديث الثقات. ولاه ابن الزبير قضاء الطائف. توفي سنة ١١٧هـ. انظر الأعلام (٤/ ١٠٢).

(٦) ذكر التفتازاني في شرح المقاصد (٣/ ٤٥٠، ٤٥١) حجج القائلين بصحة الاستثناء في اليمين، وهي: **الأول**: أنه للتبرك في ذكر الله والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله، والتبرؤ عن تزكية النفس=

المسألة الخامسة من هذا الأصل

في إيمان مَن اعتقد تقليداً[(١)]

قال أصحابنا: كل مَن اعتقد أركان الدين تقليداً من غير معرفة بأدلتها نَنْظُرُ فيه، فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال: لا آمن أن يَرِدَ عليها من الشُّبَهِ ما يفسدها فهذا غير مؤمن بالله ولا مطيع له بل هو كافر، وإن اعتقد الحقَّ ولم يعرف دليله واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشُّبه ما يفسد اعتقادَه فهو الذي اختلف فيه أصحابنا؛ فمنهم مَن قال: هو مؤمن وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر

= والإعجاب بحالها، والتردد في العاقبة والمآل، وهذا يفيد مجرد الصحة، لا إيثار قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقًّا، ولا يدفع ما ذكر من دفع الإيهام، ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالإيمان دون غيره من الأعمال والطاعات.

والثاني: أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان بالمرء، وإن كان جازماً بحصوله لكن لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى، والمستلذات من غير علم له بذلك. فذلك يفوض حصوله إلى مشيئة الله. وهذا قريب لولا مخالفته لما يدّعيه القوم من الإجماع، ولما ذكر في الفتاوى من الروايات.

الثالث: وعليه التعويل، ما قال إمام الحرمين إن الإيمان ثابت في الحال قطعاً من غير شك فيه. لكن الإيمان الذي هو علم الفوز، وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به، وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز، ومعنى الموافاة الإتيان والوصول إلى آخر الحياة وأول منازل الآخرة، ولا خفاء في أن الإيمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال، وإن كان مسبوقاً بالضد، لا ما ثبت أولاً وتغير إلى الضد فلهذا يرى الكثير من الأشاعرة يبتون القول بأن العبرة بإيمان الموافاة وسعادتها. بمعنى أن ذلك هو المنجي، لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر، وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة، وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال إنه إذا اتصف بالإيمان على الحقيقة، كان مؤمناً حقًّا، ولا يصح أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، كما لا يصح أن يقول: أنا حي إن شاء الله تعالى. وإذا كان مؤمناً حقًّا، كان مؤمناً عند الله تعالى، وفي علم الله، وإن كان الله تعالى يعلم أنه يتغير عن تلك الحال. وإذا كان مؤمناً في الحال كان وليًّا لله، سعيداً. وإن كان كافراً، كان عدوًّا له شقيًّا، وكما يصير المؤمن كافراً، يصير الولي عدوًّا والسعيد شقيًّا، وبالعكس. وما يحكى عنهم من أن السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد، وأن السعيد مَن سعد في بطن أمه، والشقي مَن شقي في بطن أمه، فمعناه أن مَن علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة، فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافاة، وبالعكس. وكذا في الولاية والعداوة، وأن السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله أنه يختم له بالسعادة. وكذا الشقاوة.

(١) انظر شرح المقاصد (٣/ ٤٥٢ ـ ٤٥٧): المبحث الخامس: إيمان المقلّد.

طاعاته وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين. وإن مات على ذلك رجونا له الشفاعة وغفران معصيته برحمة الله. وإن عُوقِبَ على معصيته لم يكن عذابه مؤبَّداً وصارت عاقبة أمره الجنة بحمد الله ومنّهِ. هذا قول الشافعي ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر، وبه قال المتقدمون من متكلمي أهل الحديث كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد العزيز المكي(١) والحسين بن الفضل البجلي وأبي عبد الله الكرابيسي(٢) وأبي العباس القلانسي وبه نقول. ومنهم مَن قال: إن معتقِدَ الحقِّ قد خرج باعتقاده عن الكفر؛ لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلاّ إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها. وهذا اختيار الأشعري. وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً وإن لم يُسَمِّهِ على الإطلاق مؤمناً. وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر(٣).

واختلفت المعتزلة في هذا الباب؛ فمَن زعم منهم أن المعارف ضرورية زعم أن معتقِد الحق إذا اعتقده عن ضرورة ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن، ولو خلطه بفسق فهو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر، وإن اعتقده لا عن ضرورة فليس بمكلَّف. واختلف الذين قالوا منهم: إن المعرفة بالله وكتبه ورسله اكتساب عن نظر(٤) واستدلال، فيمن(٥) اعتقد الحق تقليداً؛ فمنهم مَن قال إنه فاسق بتركه النظر والاستدلال، فالفاسق

---

(١) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد الملك بن مسلم بن ميمون الكناني المكي أبو الحسن، الزاهد المتكلم. صحب الشافعي، وروى عنه ابن عيينة. توفي سنة ٢٤٠هـ. صنّف الحيدة والاعتذار في رد مَن قال بخلق القرآن فيما جرى بينه وبين بشر المريسي. انظر هدية العارفين (١/ ٥٧٥، ٥٧٦).

(٢) لم أجد فيما بين يدي من المراجع أبا عبد الله الكرابيسي. ولعل المراد «أبو علي الكرابيسي» وهو الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي. فقيه، من أصحاب الإمام الشافعي. توفي سنة ٢٤٨هـ. له تصانيف كثيرة في أصول الفقه وفروعه، والجرح والتعديل. وكان متكلماً عارفاً بالحديث. من أهل بغداد. نسبته إلى الكرابيس (وهي الثياب الغليظة) كان يبيعها. انظر الأعلام للزركلي (٢/ ٢٤٤).

(٣) أورد التفتازاني في شرح المقاصد (٣/ ٤٥٤) كلام البغدادي في هذه المسألة، فقال: «ذكر عبد القاهر البغدادي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق فليس بكافر لوجود التصديق، لكنه عاصٍ بتركه النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه، وعاقبته الجنة».

(٤) في نسخة: «عن غير نظر».

(٥) في الأصل: «فمن» تحريف.

عندهم لا مؤمن ولا كافر. ومنهم مَن زعم أنه كافر لم يصح توبته عن كفره لتركه بعض فروضه. وزعم أبو هاشم أن الكافر لو اعتقد جميع أركان دين الإسلام، واعتقد جميع أصول أبي هاشم، وعرف دليل كل أصل له، إلا أصلاً واحداً جَهِلَ دليله من أصول العدل والتوحيد عنده فهو كافر ومقلدوه كلهم كَفَرَةٌ عنده. وهو صادق عندنا في هذا وإن كان كاذباً في أصوله.

المسألة السادسة من هذا الأصل

في إيمان الأطفال

اختلفوا في وقت وجوب الإيمان؛ فزعم مَن قال باكتساب المعارف من المعتزلة، أن وقت وجوب الإيمان وقتُ صحته، فكل مَن صحّ [منه][1] الإيمان وجب عليه الإيمان؛ وذلك عند تمام العقل الذي صحّ معه الاستدلال المؤدي إلى المعرفة وليس البلوغ شرطاً فيه. ثم إن النظّام والإسكافي وجعفر بن حرب قالوا: واجب على مَن خلقه الله عاقلاً ورأى نفسه وغيره من العالم، أن يعلم أن له وللعالم صانعاً. ثم إن خطر بباله بعد ذلك هل صانعه جسم أم لا؟ هل يجوز أن يُرى أم لا؟ أو هل له شبه أم لا؟ أو هل خلق الخلق لمنفعة أم لا؟ فعليه بعده النظرُ والاستدلال. وإن خطر بباله هل لصانعه أن يعاقبه إن عصاه؟ وهل له أن يُديم عقابه أم لا؟ فعليه أن يجيز ذلك ولا يقطع عليه. وقال جعفر بن مبشر بمثل قول النظام في جميع ذلك إلا في الوعيد، فإنه أوجب على المُفكِّر أن يعلم أنه إن عصى ربه ولم يعرفه عاقبه دائماً. وزعم أن دوام الوعيد يُعرف بالعقل. وقال بشر بن المعتمر بوجوب المعرفة والإيمان على العاقل من غير خاطر؛ إلا أنه أوجب النظر والاستدلال في المعرفة. وقال أبو العباس القلانسي ومَن تبعه من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل. وقال شيخنا أبو الحسن وضرار[2] وبشر بن غياث: وقتُ صحة الإيمان والمعرفة وقتُ كمال العقل، ووقت وجوبهما عند اجتماع العقل والبلوغ، ولا وجوب إلا من جهة الشرع. وزعمت الكرّامية أن الإيمان قد وُجِدَ من الكل في الذرّ الأول. ثم اختلفوا فيما بينهم؛ فزعم المعروف منهم بالأصرم أن الذرية لم يكونوا يومئذ

---

(١) ساقطة في نسخة.

(٢) ضرار بن عمرو. تقدم صفحة ٦٦ حاشية ٢.

مأمورين بالإيمان، وإنما سُئِلوا عن التوحيد فأجابوا وصارت إجابتهم إيماناً ولم تكن طاعةً. وقال أكثرهم: كانوا مأمورين وكان الجواب منهم طاعةً. فقلنا لهم: لو كان ذلك إيماناً ووُلِدُوا عليه لم يجز للمسلمين استرقاق أولاد المشركين؛ لأنه لم يظهر من أطفالهم شرك بعد الإيمان الأول. ثم الدليل على تعليق الوجوب بالبلوغ والعقل قولُ النبي ﷺ: «رُفِعَ القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ»[1].

ثم الكلام في إيمان الأطفال مبنيّ على الخلاف الذي ذكرناه؛ فالكرّامية تزعم أنهم يُولَدون مؤمنين بالإقرار السابق منهم في الذرّ الأول سواء وُلِدُوا من مؤمن أو كافر. فإن بلغ الواحد منهم وَكَفَرَ نُظِرَ؛ فإن كان أبواه كافرين أُقِرَّ على كفره، وإن كان أبواه أو أحدهما مؤمناً صار مرتدًّا عن الدين. فقلنا لهم: على هذا القول لو كان الطفل، الذي أبواه كافران، مؤمناً لوجب إذا مات قبل البلوغ أن يُدْفنَ في مقابر المسلمين وأن يُغَسَّل ويُصلَّى عليه كما يفعل ذلك لأطفال المؤمنين، ووجب أن يكون ماله للمسلمين دون الكافرين، ووجب أيضاً أن لو بلغ واختار دين أبويه أن يكون مرتدًّا يُقتل بردتّه ولا يُقبل منه الجزية.

وزعمت الغيلانية[2] من القدرية أن الطفل إذا عرف حدوث العالم وتوحيد

(١) ذكره البخاري تعليقاً من قول عليّ رضي الله عنه في كتاب الطلاق في ترجمة الباب رقم ١١، وفي كتاب الحدود في ترجمة الباب رقم ٢٢. وقد ورد الحديث مرفوعاً من حديث علي ومن حديث عائشة؛ فرواه أبو داود في الحدود باب ١٧ (حديث ٤٣٩٨) من حديث عائشة، وبرقم (٤٣٩٩ ـ ٤٤٠٣) من حديث عليّ. والحديث رواه أيضاً أحمد في المسند (١/ ١١٦، ١١٨، ١٤٠، ١٥٥، ١٥٨، ٦/ ١٠٠، ١٠١، ١٤٤) والترمذي في الحدود باب ١، والنسائي في الطلاق باب ٢١، وابن ماجة في الطلاق باب ١٥.

(٢) هم أتباع غيلان بن مسلم الدمشقي القدري، وهو ثاني مَن تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهني. قال الشهرستاني في الملل والنحل: «كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة إنها تصلح في غير قريش، وكل مَن كان قائماً بالكتاب والسنة فهو مستحق لها، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة». ومن كلام غيلان: «لا تكن كعلماء زمن الهرج إن وُعظوا أنفوا، وإن وعظوا عنفوا». وله رسائل، قال ابن النديم إنها في نحو ألفي ورقة. واتهم بأنه كان في صباه من أتباع الحارث بن سعيد، المعروف بالكذاب. وقيل: تاب عن القول بالقدر، على يد عمر بن عبد العزيز؛ فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق وذلك بعد سنة ١٠٥هـ. انظر الأعلام للزركلي (٥/ ١٢٤).

صانعه ضرورةً وأقَرّ بذلك وبما جاء من عند الله فهو مؤمن، وإن اعتقد ضدَّ ذلك أو أقرَّ بضده فهو كافر.

وقال الباقون من المعتزلة: إن الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن ولا كافر؛ لكنه إن مات على ذلك دخل الجنة.

واختلفوا فيه إذا كَمُلَ عقله قبل البلوغ؛ فمنهم مَن قال: يلزمه بعد معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف العدل والتوحيد وكل ما كُلِّفَ بعقله في الحال الثانية من معرفته بنفسه، فإن لم يأتِ بذلك في الحال الثانية من معرفته بنفسه صار عدوًّا لله كافراً. وأما الذي لا يُعلم إلا بالشرع فعليه أن يأتي بمعرفته في الحال الثانية من حال سماع الأخبار على وجه يقطع العذر. وهذا قول أبي الهذيل. وقال بشر بن المعتمر: إن الحال الثانية حالُ فكرٍ واعتبار، وإنما يجب ذلك عليه في الحال الثالثة. واعتبر الإسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر مهلةً يمكن فيها الاستدلال. وعلى أصول أصحابنا لا يجب على الطفل قبل بلوغه وتمام عقله شيء. فإن أظهر طفل من أطفال المشركين كلمة الإسلام ومات عليه فقد قال أبو حنيفة: إنه مات مسلماً، وقال أصحابنا: أمره إلى الله؛ لكنّا ندفنه في مقابر المسلمين ونحول بينه وبين أبويه قبل موته لئلا يفتناه[1] عن الدين ولكنا نجعل مالَهُ لأبويه. ولو لم يمت وبلغ واختار دين أبويه لم نجعله مرتدًّا. وجعله أبو حنيفة مرتدًّا. وأجمع الفقهاء على أن الطفل من أولاد المسلمين لو أظهر كلمة الردة لم يكن مرتدًّا، فإن مات على ذلك وَرِثَهُ المسلمان من أبويه ودُفِنَ في مقابر المسلمين.

واختلفوا في الطفل إذا كان أبواه كافرين فأسلم أحدهما؛ فقال أصحابنا: يصير مسلماً بإسلام أحدهما، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة. واعتبر مالك فيه دين أبيه كما اعتبر نسبه بأبيه.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في بيان مَن مات من ذراري المشركين

اختلفوا فيهم؛ فزعمت الكرّامية أن الأطفال كلهم مؤمنون بقولهم «بلى» في الذرّ الأول، ومَن مات منهم قبل بلوغه دخل الجنة لإيمانه السابق.

---

(١) في نسخة أخرى: «ينفياه» بدل «يفتناه».

وزعمت الأزارقة من الخوارج أن أطفال المشركين مشركون، وأنهم في النار مع آبائهم. وكذلك قالوا في أطفال مخالفيهم من أهل ملة الإسلام. وقالوا في أطفال موافقيهم إذا ماتوا: إنهم في الجنة. واختلف هؤلاء في الطفل إذا مات في حال شرك أبويه ثم أسلم أبواه وصار موافقاً لهم. فمنهم مَن قال: يصير تابعاً لأبويه في الآخرة. ومنهم مَن قال: يكون حكمه في الآخرة حكم المشركين؛ لأنه مات في حال شرك أبويه. وزعم قوم من العجاردة[1] في الأطفال أن البراءة منهم واجبة قبل البلوغ، فإذا مات طفلاً فقد مات على وجوب البراءة منه. وقالت الصلتية[2] منهم بمثل ذلك في أطفال موافقيهم. وقالت فرقة أخرى من العجاردة: ليس للأطفال قبل البلوغ حكم إيمان ولا حكم كفر ولا حكم ولاية ولا حكم عداوة[3]. وقد أُلْزِمَ هؤلاء أن لا ينزِّلوهم إذا ماتوا أطفالاً جنةً ولا ناراً.

وأما الروافض فإن الشيطانية[4] منهم زعموا أن المعارف ضرورية والعبد مأمور بالإقرار، وقالوا: إذا أقرَّ الطفل بالله تعالى وبمعالم دين الإسلام فهو مؤمن، وإن مات قبل الإقرار به لم يكن مؤمناً ولا كافراً ولا مستحقًّا للعذاب. وقال أبو مالك الحضرمي[5]: إن

---

(١) العجاردة من الخوارج: هم أتباع عبد الكريم بن عجرد، وكان عبد الكريم من أتباع عطية بن الأسود الحنفي، وكانت العجاردة مفترقة عشر فرق يجمعها القول بأن الطفل يُدعى إذا بلغ، وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يُدعى إلى الإسلام أو يصفه هو. وفارقوا الأزارقة في شيء آخر، وهو أن الأزارقة استحلت أموال مخالفيهم بكل حال، والعجاردة لا يرون أموال مخالفيهم فيئاً إلا بعد قتل صاحبه، فكانت العجاردة على هذه الجملة إلى أن افترقت فرقاً كثيرة بعد ذلك. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٦٣) والملل والنحل للشهرستاني (ص١٢٤).

(٢) الصلتية: أصحاب عثمان بن أبي الصلت، أو الصلت بن أبي الصلت. تفرّدوا عن العجاردة بأن الرجل إذا أسلم توليناه وتبرأنا من أطفاله حتى يدركوا فيقبلوا الإسلام. ويحكى عن جماعة منهم أنهم قالوا: ليس لأطفال المشركين والمسلمين ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقروا أو ينكروا. انظر الملل والنحل للشهرستاني (ص١٢٤، ١٢٥).

(٣) هذه مقولة الثعالبة من العجاردة. وهم أصحاب ثعلبة بن عامر، كان مع عبد الكريم بن عجرد يداً واحداً إلى أن اختلفا في أمر الأطفال المذكور هنا. انظر الملل والنحل (ص١٢٧، ١٢٨).

(٤) في نسخة أخرى «السلطانية» تحريف. والشيطانية: أتباع محمد بن النعمان الرافضي الملقب بشيطاق الطاق، كان في زمان جعفر الصادق، وعاش بعده مدة، وساق الإمامة إلى ابنه موسى، وقطع بموت موسى، وانتظر بعضَ أسباطه، وشارك هشام بن سالم الجواليقي في دعواه أن أفعال العباد أجسام، وأن العبد يصح أن يفعل الجسم، وشارك هشام بن الحكم، وزعم أن الله تعالى إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، ولا يكون قبل تقديره الأشياء عالماً بها، وإلا ما صحَّ تكليف العباد. انظر الفرق بين الفرق (ص٤٨).

(٥) هو من شيوخ الروافض كما في الفرق بين الفرق (ص٤٧).

عرف الطفل ربَّهُ عزّ وجل وأقرَّ به ثم مات فقد مات مؤمناً، وإن عرف ولم يُقِرَّ مات كافراً مستحقًّا لعذاب الكفر، وإن لم يعرف ولم يُقِرّ لم يكن مؤمناً ولا كافراً، وإن أقرَّ ولم يعرف كان مسلماً ولم يكن مؤمناً.

وأما المعتزلة فقد أفْشَوْا في الناس قولهم بأن مَن مات طفلاً كان من أهل الجنة؛ لكنهم ناقضوا في ذلك بإيجاب القائلين منهم بأن المعارف الدينية اكتساب على الطفل إذا كَمُلَ عقله، جميعَ المعارف العقلية، حتى إن مات بعد توجه وجوب المعرفة عليه وقبل حصولها له مات كافراً مستحقًّا للخلود في النار. ومنهم مَن أوجب هذه المعرفة عليه في الحال الثانية من معرفته بنفسه، وبه قال أبو الهذيل. ومنهم مَن أوجبها عليه في الحال الثالثة من معرفته بنفسه، وبه قال بشر بن المعتمر. ومنهم مَن اعتبر فيها مدة يمكن النظر والاستدلال على ذلك. وكلهم يقول إن تلك المدة إذا مضت ولم يستدل مات كافراً مستحقًّا الخلود[١] دون أنْ لم يكن[٢] قد بلغ الحلم ولا السنّ الذي يكون بلوغاً عند أئمة المسلمين. وفي هذا بطلان تمويههم عند العامة بأنهم يقولون: إن الأطفال في الجنة.

وأما أهل السنة فإنهم أجمعوا أن مَن مات من ذراري المؤمنين صغيراً أو بلغ مجنوناً ومات كذلك يكون مع المؤمنين في الجنة. وتوقف المتحرجون منهم في أطفال المشركين لاختلاف الأخبار فيهم، فروي فيهم قول النبي ﷺ: «لو شئت لأسمعتك تضاغيهم في النار»[٣]. وفي خبر آخر أنهم خدم أهل الجنة. وعن ابن عباس أنه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها، فمَن اقتحمها لم يضرّه النار شيئاً وصار منها إلى الجنة، وعسى هؤلاء هم الذين روي فيهم أنهم خدم أهل الجنة. ومَن لم يقتحمها عصى ربه ودخل النار، وعسى هؤلاء هم الذين روي تضاغيهم في النار.

واختلفوا في الأعضاء المقطوعة من الإنسان؛ فقال أصحابنا: إنها في الآخرة مردودة على أصحابها. واختلفت القدرية في هذا؛ فقال منهم عباد بن سليمان[٤] بمثل قولنا. ومنهم مَن قال: يد المؤمن التي قطعت في حال كفره قبل الإيمان لمَن مات كافراً بعد قطع يده مؤمناً، ويُجْعَلُ يد هذا لذلك على البدل، فإن لم يتفق البدل في

(١) في نسخة: «مستحقًّا للخلود في النار».
(٢) في نسخة: «وإن لم يكن» بدل «دون أن لم يكن».
(٣) رواه الإمام أحمد في المسند (٦/ ٢٠٨).
(٤) راجع الحاشية ٥ صفحة ٦٢.

ذلك جعلت يد الذي قطعت يده مؤمناً ثم كفر زيادة في جسم مؤمن مات مؤمناً، لا على أن يكون يداً ثالثة له ولكن زيادة في بدنه. وكذلك يد قطعت من كافر ثم أسلم يصير زيادة في جسم كافر مات على كفره. هذا قول الكعبي، وكذلك قوله فيما سقط بالهزال. وقال أبو هاشم ابن الجبائي: يجوز أن يعاد له تلك اليد بعينها، ويجوز إبدالُها بغيرها؛ لأنه لا معتبر بالأطراف وإنما الواجب أن يعاد منه القدر الذي لا يبقى حيًّا دونه. وإلى هذا القول ذهب بعض الكرّامية وهو المعروف منهم بالمازني. وقال بعضهم: إنما يجب إعادة ما هو أصل بنيته، فأما الزيادة فإنما تعاد من باب الأولى إذا لم يكن سبب مانع. فأما إن كان سبب مانع، كأن[1] يكون قد اتصل بجسم حيوان آخر فصار بعضاً له، جاز أن يعاد في أحدهما دون الآخر، وجاز أن يعاد في واحد[2] منهما. وأرادت هذه الطائفة من الكرّامية بأصل البنية الجزء الذي قال في الذر الأول «بلى» وحكاية هذه البدعة تغني عن نقضها لوضوح فسادها.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في بيان حكم مَن لم يبلغه دعوة الإسلام

الكلام في هذه المسألة مبني على الخلاف في وجوب المعارف العقلية. فمَن زعم أنها ضرورية، قال فيمن لم تبلغه دعوة الإسلام: إن كان قد عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة، فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله بالنبوة وأحكام الشريعة؛ وإن لم يعرف التوحيد وعدل الصانع بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له في الآخرة ثواب ولا عذاب. ومَن ذهب إلى أن الواجب من المعارف العقلية مكتسب اختلفوا فيمن لم تبلغه الدعوة؛ فزعمت المعتزلة من هذه الفرقة أن مَن كَمُلَ عقله واعتقد الحق في العدل والتوحيد فهو معذور في جهله بالرسل والشرائع، ومَن زاغ منهم عن اعتقاد الحق فهو كافر مستحق للوعيد. وقال أصحابنا: إن الواجبات كلها معلوم وجوبُها بالشرع. وقالوا فيمن كان وراء السد أو في قطر من الأرض ولم تبلغه دعوة الإسلام: يُنْظَرُ فيه؛ فإن اعتقد الحق في العدل والتوحيد وجهل شرائع الأحكام والرسل فحكمه حكم المسلمين وهو معذور فيما جهله من الأحكام لأنه لم يقم به الحجة عليه، ومَن

(١) في الأصل: «أن».

(٢) لعله: أن يعاد في كل واحد (حاشية المطبوع: ص٢٦٢).

اعتقد منهم الإلحاد والكفر والتعطيل فهو كافر بالاعتقاد؛ وينظر فيه، فإن كان قد انتهت إليه دعوة بعض الأنبياء عليهم السلام فلم يؤمن بها كان مستحقًّا للوعيد على التأبيد، وإن لم تبلغه دعوة شريعة بحال لم يكن مكلفاً ولم يكن له في الآخرة ثواب ولا عقاب، فإن عذّبه الله في الآخرة كان ذلك عدلاً منه ولم يكن عقاباً له كما أن إيلام الأطفال والبهائم في الدنيا عدل من الله تعالى وليس بعقاب لهم على شيء، وإن أنعم عليه في الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة، كما أن إدخاله ذراري المسلمين الجنة فضل منه وليس بثواب على طاعة. وإن كان هذا الذي لم تبلغه دعوة الإسلام غير معتقد كفراً ولا توحيداً فليس بمؤمن ولا كافر، فإن شاء الله عذّبه في الآخرة عدلاً وإن شاء أنعم عليه فضلاً. وليس لأحد لَقِيَ أحداً لم تبلغه الدعوة قتلُهُ حتى يقوم الحجة عليه، فإن قتله فقد قال أهل العراق: لا ديةَ عليه، وأوجب عليه الشافعي رضي الله عنه دية مع الكفّارة. فإن كان على شريعة لأهل الذمة فديته دية ذمي. وإن لم يكن على شرع ما فقد قيل إنه مسلم(١)، وقيل فيه بأقل الديات وهو دية مجوسي في قول الشافعي وأصحابه.

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في بيان مَن يقطع بإيمانه من أهل الإيمان

أجمع أصحابنا على القطع بإيمان الملائكة والأنبياء عليهم السلام، وعلى أن كل واحد منهم مختوم له بالإيمان يوافي ربه عزّ وجل به ويكون معصوماً عن التبديل والكفر والنفاق. وقالوا في هاروت وماروت: إنهما كانا ملكين وتابا عن ذنبهما وسيختم لهما بالسعادة إن شاء الله. وأبطلوا قول مَن زعم أنهما كانا علجين من بابل؛ لأنهما مذكوران في القرآن بأنهما ملكان(٢). وقالوا بأن العشرة من أهل بيعة الرضوان

---

(١) في نسخة «قيل فيه دية مسلم» بدل «قيل إنه مسلم».

(٢) في الآية ١٠٢ من سورة البقرة، قال تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾.

كلهم من أهل الجنة، وكذلك كل مَن شهد بدراً مع النبي ﷺ، وكذلك كل مَن شهد أُحُداً إلا رجلاً اسمه قَزمان وهو الذي قتل نَفْسَه لما لحِقَهُ ألَمَ الجراح. وكذلك كل مَن كان مع النبي ﷺ يوم الحديبية فهو من أهل الجنة غير رجل واحد كان على جمل أورق، فإن النبي ﷺ استثناه منهم. وقالوا في سبعين ألفاً من هذه الأمة يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً منهم عكاشة بن محصن. وقالوا في أويس القرني رضي الله عنه إنه من أهل الجنة لورود الخبر بأنه خير التابعين. وقالوا في الحسن والحسين وأولاد النبي ﷺ من صلبه: إنهم في الجنة. وكذلك محمد بن علي الباقر لخبر روي عن جابر أنه أبلغه سلام رسول الله ﷺ. وكذلك أزواجه كلهن في الجنة معه كما ورد به الخبر. وقالوا في الأئمة الذين تدور عليهم الفتاوى في الحلال والحرام، من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم كمالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وسائر من خاض في بيان أحكام الشريعة ولم يَشُبْ مذهبه بدعة من بدع الخوارج والرافضة أو القدرية[١] أو الجهمية[٢] أو النجارية[٣] أو المشبهة[٤] الجسمية، أنهم كلهم من أهل الإيمان؛ لإجماع الأمة على موالاتهم وترك تفسيقهم. وأرادوا بهذا الإجماع إجماع أهل السنة دون إجماع أهل الأهواء، فإن من أهل الأهواء مَن كفَّر الصحابة كلهم بعد النبي ﷺ بتركهم عليًا[٥]، وكفّر عليًا بتركه قتالهم كما ذهب إليه الكاملية[٦]. ومنهم من كفر أهل السنة وسائر مخالفيه كما نثبته[٧] بعد هذا. وقلنا في عوام المسلمين وكل مَن لم نعرف منه بدعة إنه على ظاهر الإيمان وحكمه حكم المؤمنين والله أعلم بعاقبة أمره، ونستثني في إيمان كل مَن لم نعلم عاقبة أمره والله أعلم.

---

(١) في نسخة: «والقدرية».

(٢) في نسخة: «والجهمية».

(٣) في نسخة: «والنجارية».

(٤) في نسخة: «والمشبهة».

(٥) في نسخة: «بتركهم بيعة عليّ».

(٦) الكاملية: أصحاب أبي كامل. أكفر جميع الصحابة بتركها بيعة عليّ، وطعن في عليّ بتركه طلب حقه ولم يعذره في القعود. قال: وكان عليه أن يخرج ويظهر الحق على أنه غلا في حقه. وكان يقول: الإمامة نور يتناسخ من شخص إلى شخص، وذلك النور في شخص يكون نبوة وفي شخص يكون إمامة، وربما تتناسخ الإمامة فتصير نبوة. وقال بتناسخ الأرواح وقت الموت. الملل والنحل للشهرستاني (ص١٧٨).

(٧) في نسخة «نبيّنه» بدل «نثبته».

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في بيان الأفعال الدالة على الكفر

قال أصحابنا: إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف، وإظهار زيّ الكفرة في بلاد المسلمين من غير إكراه عليه، والسجود للشمس أو للصنم وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر وإن لم يكن في نفسه كفراً، إذا لم يضامَّه عقد القلب على الكفر، ومَن فعل شيئاً من ذلك أجرينا عليه حكم أهل الكفر وإن لم نعلم كفره باطناً. وأما تارك الصلاة، فإن تركها عن استحلال فهو كافر وإن تركها عن كَسَلٍ فقد اختلفوا فيه؛ فقال أحمد بن حنبل: إنه كافر. وقال الشافعي رضي الله عنه: إنه يؤمر بالصلاة فإن صلّى وإلاّ قُتِلَ؛ وأجاز الصلاة عليه لأنه ليس بكافر. وقال أبو حنيفة: يؤدَّب حتى يصلِّي ولا يُقتل. وأكفرته الخوارج بذلك. وقالت القدرية: إنه لا مؤمن ولا كافر؛ كما بيّنّا قبل هذا.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في أديان الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة

قال أصحابنا: كل نبي كان قبل نبوته مؤمناً بربه عارفاً بتوحيده، إمّا على حكم الدلائل العقلية وإما على شريعة نبي قبله. وقالوا في نبينا عليه السلام: إنه كان قبل نزول الوحي عليه على ملة إبراهيم عليه السلام [وهذا من طريق العقل جائز ولكن لم يَرِدْ الخبر به][1]. وزعمت الكرّامية أنه كان على شريعة عيسى عليه السلام. وهذا من طريق العقل جائز، ولكن لم يرد الخبر به.

المسألة الثانية عشرة منه
في بيان مَن يصح منه الطاعة ومَن لا يصح منه

كل مَن عرف حدوث العالم وتوحيدَ صانعه وصفاته وعدله وحكمته وعرف

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

شروط النبوة وأصول الشريعة صحّت منه الطاعة لله تعالى، ومَن جهل هذه الأصول أو بعضها لم يصح منه الطاعة لله تعالى؛ إلا واحدة وهي النظر والاستدلال على معرفة الله تعالى، فإن ذلك طاعة ممن استدل عليه قبل معرفته به لأنه مأمور بذلك. وأجاز أبو الهذيل من الكافر كثيراً من الطاعات مع جهله بالله عزّ وجل.

وقال أصحابنا: إن مخالفينا من القدرية والخوارج والرافضة والجهمية والنجارية والجسمية[١] لا يصح لأحد منهم طاعة لله عزّ وجل؛ لأنهم يقصدون بما يزعمون أنها طاعات معبوداً ليس هو الإلّه عندنا. وقلنا للجبائي: إذا زعمت أن الطاعة موافقة الإرادة، فقد يحصل من مخالفيك كثير مما أراد الله عزّ وجل منهم، فوجب عليك أن يكون مخالفوك مطيعين لله عزّ وجل. ونحن نقول إن الطاعة موافقة الأمر، وليس شيء من أفعالك وأفعال أهل الأهواء عندنا موافقاً لأمر الله عزّ وجل على الوجه الذي أمر به؛ ولذلك لم يكن أحد منكم مطيعاً لله تعالى.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في بيان أقسام الطاعات والمعاصي

الطاعات عندنا أقسام:

أعلاها يصير بها المطيع عند الله مؤمناً، ويكون عاقبته لأجلها الجنة إن مات عليها؛ وهي معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوّات والكرامات، ومعرفة أركان شريعة الإسلام. وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر.

والقسم الثاني: إظهار ما ذكرناه باللسان مرَّةً واحدة، وبه يَسْلَمُ من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق، وبه تحل المناكحة واستحلال الذبيحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين والصلاة عليه وخَلْفَه.

والقسم الثالث: إقامة الفرائض واجتناب الكبائر، وبه يسلم من دخول النار ويصير به مقبول الشهادة.

والقسم الرابع منها: زيادة النوافل، وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية.

والمعاصي أيضاً أقسام:

---

(١) في نسخة: «والمجسمة».

قسم منها كفر محض، كعقد القلب على ما يضادُّ القسم الأول من أقسام الطاعات أو الشكِّ فيها أو في بعضها، ومَن مات على ذلك كان مخلَّداً في النار.

والقسم الثاني منها: ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر، وذلك فسق سقط به الشهادة، وفيه ما يوجب الحد أو القتل أو التعزير[١] وهو مع ذلك مؤمن إن صحّ له القسم الأول من الطاعات، خلاف قول الخوارج إنه كافر، وخلاف قول القدرية إنه لا مؤمن ولا كافر. وربما غفر الله تعالى له بلا عقاب، وإن عاقبه على ذنبه لم يكن عقابه مُؤَبَّداً، ومآل أمره الثواب في الجنة بفضل الله ورحمته.

والقسم الثالث منها: ما يُسَمّيه بعض المتكلمين صغائر، وليس فيها ترك فريضة راتبة ولا ارتكاب ما يوجب حدًّا. وأصحابنا لا يسمونه صغيرة، والأمر فيها إلى الله تعالى يفعل فيها ما يشاء.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل

في بيان شروط الإسلام ومقدماته

من شرط صحة الإيمان عندنا تقدم المعرفة بالأصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد أركان شريعة الإسلام. ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلته المشهورة، وإن لم يعلم دليل فروعها صحّ إيمانه.

واختلفوا في صحة الإيمان بالله مع الجهل ببعض صفاته الأزلية أو الجهل ببعض أسمائه؛ فقال أصحابنا: من علم صفاته الأزلية وصحة عدله في كل أفعاله صحّ إيمانه وإن لم يعرف أسماءه. وزعمت المعلومية[٢] من الخوارج أن مَن لم يعرف الله بجميع

(١) في المطبوع: «التعذير» بالذال، والصواب كما أثبتناه «التعزير» بالزاي.

(٢) المعلومية: فرقة من الخازمية من الخوارج، التي هي فرقة من العجاردة منهم. وقد خالفت المعلومية سلفها في شيئين: أحدهما: دعواها أن مَنْ لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه فهو جاهل به، والجاهل به كافر. والثاني: أنهم قالوا: إن أفعال العباد غيرُ مخلوقةٍ لله تعالى. ولكنهم قالوا في الاستطاعة والمشيئة بقول أهل السنة في أن الاستطاعة مع الفعل وأنه لا يكون إلا ما شاء الله.
وهذه الفرقة تدَّعي إمامة مَنْ كان على دينها وخرج بسيفه على أعدائه، من غير براءة منهم عن القَعَدة عنهم. انظر الفرق بين الفرق (ص٦٥).

أسمائه فهو جاهل والجاهل به كافر. وهذا خلاف الجمهور[(١)]، ويجب على القائل به أن لا يعرف ربه مَن لا يعرف لغة العرب وإن كان موافقاً لهذا القائل في أصوله كلها.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في بيان ما يفرق به بين دار الإسلام ودار الكفر

كل دار ظهرت فيه[(٢)] دعوة الإسلام من أهله بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية ونَفَذَ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمِّيٌّ ولم يقهر أهلُ البدعة فيها أهلَ السنة، فهي دار الإسلام. واللقيطة فيها حر بحكم الدار ومسلم لأجلها، واللقطة فيها تعرف سنة على شروطها، وإذا كان الأمر على ضد ما ذكرناه في الدار فهي دار الكفر. وزعم أكثر المعتزلة أن البلدان التي غلبت عليها أهل السنة دار كفر. وزعم بعضهم أنها دار فسق، وجعل للفسق داراً كما جعل الفاسق في منزلة بين المنزلتين. وقالت الأزارقة بأن الدنيا كلها دار شرك وحرب إلاّ موضع عسكرهم فإنها دار إيمان. وقد استقصينا هذه المسألة في كتاب[(٣)] الإيمان.

---

(١) في نسخة «مهجور» بدل «الجمهور».

(٢) كذا؛ ولعلها: «فيها».

(٣) في نسخة أخرى: «باب» بدل «كتاب».

الأصل الثالث عشر من أصول هذا الكتاب
في بيان أحكام الإمامة وشروط الزعامة

وفي هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في وجوب الإمامة.

مسألة في حال نصب الإمام.

مسألة في عدد الأئمة.

مسألة في بيان جنس الإمام وقبيلته.

مسألة في شروط الإمامة.

مسألة في عصمة الإمام وتسديده.

مسألة في بيان ما يثبت به الإمامة.

مسألة في تعيين الإمام بعد النبي ﷺ.

مسألة في الوصية والتوارث فيها.

مسألة في صحة إمامة عمر وعثمان.

مسألة في صحة إمامة علي رضي الله عنه.

مسألة في قَتَلَةِ عثمان وخاذليه.

مسألة في حكم أهل الصفّين والجَمَل.

مسألة في حكم الخوارج والحكمين.

مسألة في إمامة المفضول وبيان الأفضل من الصحابة رضي الله عنهم.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل واحدة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.

المسألة الأولى من هذا الأصل
في بيان وجوب الإمامة[1]

اختلفوا في وجوب الإمامة وفي وجوب طلب الإمام ونصبه؛ فقال جمهور أصحابنا من المتكلمين والفقهاء، مع الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة، بوجوب الإمامة[2] وأنها فرض واجب اتباع[3] المنصوب له وأنه لا بد للمسلمين من إمام ينفّذ أحكامهم ويقيم حدودهم ويغزي جيوشهم ويزوِّج الأيامى ويقسم الفيء بينهم.

وخالفهم شرذمة من القدرية كأبي بكر الأصم وهشام الفوطي؛ فإن الأصم زعم أن الناس لو كُفُّوا عن التظالم[4] لاستغنوا عن الإمام[5]. وزعم هشام أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام، وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام[6].

واختلف الذين رأوا الإمامة من الفروض اللازمة في علة وجوبها؛ فزعم المدّعون اللطف من المعتزلة أنها إنما وجبت لكونها لطفاً في إقامة الشرائع. وقال أبو الحسن: إن الإمامة شريعة من الشرائع يُعْلَمُ جواز ورود التعبُّد[7] بها بالعقل ويعلم وجوبها بالسمع. فقد اجتمعت[8] الصحابة على وجوبها، ولا اعتبار بخلاف الفوطي والأصم فيها مع تقدم الإجماع على خلاف قولهما. وقد وردت الشريعة بأحكام لا

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٧٦)، وشرح المقاصد (٣/ ٤٧١).

(٢) في شرح المقاصد (٣/ ٤٧١، ٤٧٢): «نصب الإمام واجب على الخلق سمعاً عندنا وعند عامة المعتزلة، وعقلاً عند بعضهم، وعلى الله عند الشيعة، وليس بواجب أصلاً عند النجدات، وحال ظهور العدل عند الأصمّ، والظلم عند الفوطي.

(٣) في نسخة: «. . . فرض واجب إقامته وواجب اتباع».

(٤) في نسخة: «المظالم» بدل «التظالم».

(٥) لعدم الاحتياج إليه، كما في شرح المقاصد (٣/ ٤٧٤) نقلاً عن الأصمّ.

(٦) قال هشام الفوطي: يجب نصب الإمام عند ظهور العدل لإظهار الشرائع لا عند ظهور الظلم؛ لأن الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سبباً لزيادة الفتن. انظر شرح المقاصد (٣/ ٤٧٤).

(٧) في نسخة: «التبعية» بدل «التعبد».

(٨) في حاشية الأصل: «الظاهر: فقد أجمعت الصحابة».

يتولاّها إلا إمام أو حاكم من قبله، كإقامة الحدود على الأحرار مع اختلافهم في إقامة السادة الحدود على المماليك، وكتزويج مَن لا ولي لها في قول أكثر الأمة، وكإقامة الجماعات[١] والأعياد في قول أهل العراق. وأما قول الأصم إن الأمة إذا تناصفت[٢] استغنت عن الإمام، فإنهم مع التناصف لا بد لهم من قائم بحفظ أموال اليتامى والمجانين وتوجيه السرايا إلى حرب الأعداء والذبِّ عن البيضة ونحوها من الأحكام التي يتولاّها الإمام أو منصوب من قبله. وأما قول الفوطي بسقوط الإمامة عند الفتنة، فضميره في هذا القول إبطال إمامة عليّ رضي الله عنه لأنها عقدت له في حال قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه. وعليٌّ هو الإمام حقًّا[٣] على رغم الفوطي وأتباعه.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في حال نصب الإمام

قال أصحابنا بوجوب نصب الإمام في كل حال لا يكون فيها إمام ظاهر ووجوب طاعته إن كان ظاهراً، ولم يجيزوا أن يأتي على الناس زمان فيه إمام واجب الطاعة وهو غائب غير ظاهر.

وأجازت الروافض غيبته عن جميع الناس وأوجبوا انتظاره، ولم يجيزوا نصب إمام في حال انتظارهم مَن ينتظرونه. وافترقوا في ذلك فرقاً: فرقة من الزيدية[٤] ينتظرون محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين[٥] بن علي بن أبي طالب ويزعمون

---

(١) في حاشية الأصل: «لعله: كإقامة الجمعات».

(٢) أي تعاملت فيما بينها بالإنصاف.

(٣) في الأصل «حتا» تحريف.

(٤) وهم إحدى فرق الجارودية من الزيدية. انظر الفرق بين الفرق (ص٢٣).

(٥) كذا في الأصل، وهو تحريف، والصواب «الحسن» كما في مصادر ترجمته؛ وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو عبد الله، الملقب بالأرقط وبالمهدي وبالنفس الزكية: أحد الأمراء الأشراف من الطالبيين. ولد ونشأ بالمدينة. وكان يقال له صريح قريش، لأن أمه وجدّاته لم يكن فيهن أمّ ولد. وسماه أهل بيته بالمهدي. وكان غزير العلم، فيه شجاعة وحزم وسخاء. ولما بدأ الانحلال في دولة بني أمية بالشام، اتفق رجال من بني هاشم بالمدينة على بيعته سرًّا، وفيهم بعض بني العباس، وقيل: كان من دعاته أبو العباس (السفاح) وأبو جعفر (المنصور) ثم ذهب مُلك الأمويين، وقامت دولة العباسيين؛ فتخلّف هو وأخوه إبراهيم عن الوفود على السفاح، ثم على المنصور. ولم يخفِ على المنصور ما في نفسه، فطلبه وأخاه، فتواريا بالمدينة، فقبض على أبيهما=

أنه حيٌّ لم يمت، وقد تواتر الخبر في قتله بالمدينة في أيام المنصور. وفرقة منهم ينتظرون محمد بن القاسم[١] صاحب الطالقان. وفرقة منهم ينتظرون يحيى بن عمر[٢]،

= واثني عشر من أقاربهما، وعذّبهم، فماتوا في حبسه بالكوفة بعد سبع سنين. وقيل: طرحهم في بيت وطيّن عليهم حتى ماتوا. وعلم محمد (النفس الزكية) بموت أبيه، فخرج من مخبئه ثائراً، في مئتين وخمسين رجلاً، فقبض على أمير المدينة، وبايعه أهلها بالخلافة. وأرسل أخاه إبراهيم إلى البصرة فغلب عليها وعلى الأهواز وفارس. وبعث الحسن بن معاوية إلى مكة فملكها. وبعث عاملاً إلى اليمن. وكتب إليه «المنصور» يحذّره عاقبة عمله، ويمنّيه بالأمان وواسع العطاء، فأجابه: «لك عهد الله إن دخلت في بيعتي أن أؤمنك على نفسك وولدك» وتتابعت بينهما الرسل، فانتدب المنصور لقتاله ولي عهده عيسى بن موسى العباسي، فسار إليه عيسى بأربعة آلاف فارس، فقاتله محمد بثلاثمائة على أبواب المدينة. وثبت لهم ثباتاً عجيباً، فقتل منهم بيده في إحدى الوقائع سبعين فارساً. ثم تفرّق عنه أكثر أنصاره، فقتله عيسى في المدينة سنة ١٤٥هـ، وبعث برأسه إلى المنصور. وكان شديد السمرة، ضخماً، يشبهونه في قتاله بالحمزة. انظر الأعلام للزركلي (٦/ ٢٢٠).

(١) هو محمد بن القاسم بن علي بن عمر الحسيني العلوي الطالبي، أبو جعفر: ثائر، من الطالبيين. من أهل الكوفة. كانت العامة تلقبه بالصوفي، لإدمانه لبس ثياب من الصوف الأبيض. وكان عالماً بالدين، فقيهاً زاهداً، يرى رأي الزيدية الجارودية. خرج في أيام المعتصم العباسي، بالطالقان، واستفحل أمره، وبايعه في كور خراسان خلق كثير، فظفر به عبد الله بن طاهر بعد وقائع كانت بينهما، وحبسه في الريّ، ثم نقله إلى بغداد مقيّداً بالحديد (سنة ٢١٩هـ) وأمر به المعتصم فسجن في إحدى قباب قصره، فألقى بنفسه من نافذة وهرب، فقيل: إنه اختبأ إلى أن توفي بواسط؛ وقيل: عاش إلى أيام المتوكل، فحبس ومات في محبسه. قال المسعودي: «وقد انقاد إلى إمامته خلق كثير من «الزيدية» إلى هذا الوقت، وهو سنة ٣٣٢ ومنهم كثيرون يزعمون أنه لم يمت، وأنه حيٌّ يرزق، وأنه سيخرج فيملأها عدلاً كما مُلئت جوراً، وأنه مهدي هذه الأمة؛ وأكثر هؤلاء بناحية الكوفة وجبال طبرستان والديلم وكثير من كور خراسان، وقول هؤلاء في محمد بن القاسم نحو قول الكيسانية في محمد ابن الحنفية والواقفية في موسى بن جعفر». انظر الأعلام (٦/ ٣٣٤).

(٢) في الفرق بين الفرق (ص٢٣): «محمد بن عمر» تحريف، والصواب ما هاهنا، وهو يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين السبط: ثائر، من أباة أهل البيت. خرج في أيام المتوكل العباسي (سنة ٢٣٥) واتجه ناحية خراسان بجماعة، فردّه عبد الله بن طاهر إلى بغداد، فأمر المتوكل بضربه وحبسه. ثم أطلقه، فأقام مدة في بغداد. وتوجه إلى الكوفة في أيام المستعين بالله، فجمع بعض الأعراب، ودخلها ليلاً، فأخذ ما في بيت مالها، وفتح السجون فأخرج مَن فيها، ودعا إلى الرضي من آل محمد، فبايعه الناس، وطرد نواب الخليفة من الكوفة، واستحوذ عليها، وعسكر بالفلوجة. وقصده جيش، فحاربه. وظفر، فقوي أمره جدًّا، قال ابن كثير: «وتولاه أهل بغداد، من العامة وغيرهم ممن ينسب إلى التشيُّع، وأحبُّوه أكثر من كل مَن خرج قبله من أهل البيت». وأقبل عليه جيش آخر، جهزه محمد بن عبد الله بن طاهر، فاقتتلا بشاهي (قرب الكوفة) فتفرق عسكر الطالبي، وبقي في عدد قليل، وتقنطر به فرسه، فقتل سنة ٢٥٠هـ، وحمل رأسه إلى المستعين. وكان حسن السيرة والديانة، قويّ الساعد يلوي عمود الحديد على عنق مَن يسخط عليه من خدمه، فلا يحلّه غيره. ورثاه كثير من الشعراء، منهم ابن الرومي. انظر الأعلام (٨/ ١٦٠).

صاحب الكوفة في أيام الطاهرية، مع تواتر الخبر بقتله. والكيسانية[١] من الروافض ينتظرون محمد ابن الحنفية[٢] ويزعمون أنه لم يمت وأنه بجبل رضوى إلى أن يأذن الله له بالخروج. وفرقة من الإمامية ينتظرون جعفر بن محمد الصادق[٣] ويزعمون أنه لم يمت وهؤلاء يعرفون بالياءوسية[٤]. وقوم منهم يقال لهم المباركية[٥] ينتظرون محمد بن

---

(١) الكيسانية: هم أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي قام بثأر الحسين بن علي بن أبي طالب وقتل أكثر الذين قتلوا حسيناً بكربلاء. وكان المختار يقال له كيسان. وقيل إنه أخذ مقالته عن مولى لعلي رضي الله عنه كان اسمه كيسان. وافترقت الكيسانية فرقاً يجمعها شيئان: أحدهما: قولهم بإمامة محمد ابن الحنفية، وإليه كان يدعو المختار بن أبي عبيد. والثاني: قولهم بجواز البداء على الله عزّ وجل؛ ولهذه البدعة قال بتكفيرهم كلّ مَن لا يجيز البداء على الله سبحانه. انظر الفرق بين الفرق (ص٢٦).

(٢) هو محمد بن علي بن أبي طالب، الهاشمي القرشي، أبو القاسم المعروف بابن الحنفية: أحد الأبطال الأشداء في صدر الإسلام. وهو أخو الحسن والحسين، غير أن أمهما فاطمة الزهراء، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، يُنسب إليها تمييزاً له عنهما. وكان يقول: الحسن والحسين أفضل مني، وأنا أعلم منهما. كان واسع العلم، ورعاً، أسود اللون. وأخبار قوته وشجاعته كثيرة. وكان المختار الثقفي يدعو الناس إلى إمامته، ويزعم أنه المهدي. وكانت الكيسانية (من فرق الإسلام) تزعم أنه لم يمت وأنه مقيم برضوى. ولد بالمدينة سنة ٢١، وتوفي فيها سنة ٨١هـ. وقيل: خرج إلى الطائف هارباً من ابن الزبير، فمات هناك. انظر الأعلام (٦/ ٢٧٠).

(٣) هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن أبي جعفر محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب. كان سيد بني هاشم في زمنه. توفي سنة ١٤٨هـ. انظر العبر للذهبي (١/ ٢٠٨).

(٤) كذا بالأصل. وفي الفرق بين الفرق (ص٤١) «الناووسية»، وفي الملل والنحل للشهرستاني (ص١٦٧): «الناوسية». وهم أتباع رجل من أهل البصرة كان ينتسب إلى ناووس بها. هكذا قال البغدادي في الفرق بين الفرق. وقال الشهرستاني في الملل والنحل: «أتباع رجل يقال له ناوس، وقيل: نسبوا إلى قرية ناوسا، قالت: إن الصادق حي بعد ولن يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي، ورووا عنه أنه قال: لو رأيتم رأسي يدهده عليكم من الجبل فلا تصدقوا، فإن صاحبكم صاحب السيف. وحكى أبو حامد المروذي أن الناوسية زعمت أن عليًا مات، وستنشق عنه الأرض قبل يوم القيامة فيملأ العالم عدلاً».
وقال البغدادي في الفرق بين الفرق: «وهم يسوقون الإمامة إلى جعفر الصادق بنص الباقر عليه، وزعموا أنه لم يمت، وأنه المهدي المنتظر، وزعم قوم أن الذي كان يتبدى للناس لم يكن جعفراً، وإنما تصور للناس في تلك الصورة، وانضم إلى هذه الفرقة قوم من السبئية فزعموا جميعاً أن جعفراً كان عالماً بجميع معالم الدين من العقليات والشرعيات، فإذا قيل للواحد منهم: ما تقول في القرآن أو في الرؤية أو في غير ذلك من أصول الدين أو في فروعه؟ يقول: أقول فيها ما كان يقوله جعفر الصادق، يقلدونه».

(٥) انظر الفرق بين الفرق (ص٤٣)، والملل والنحل (ص١٧٠، ١٧١).

إسماعيل بن جعفر[(١)] ولا يصدقون بموته. وفرقة منهم ينتظرون موسى بن جعفر[(٢)] وهم يشاهدون مشهده ببغداد[(٣)]. وفرقة منهم ينتظرون محمد بن علي بن موسى[(٤)] وهم على

---

(١) هو محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الحسيني الطالبي الهاشمي: إمام عند القرامطة. ترى الطائفة الإسماعيلية أنه قام بالإمامة بعد وفاة أبيه (أو اختفائه؟) سنة ١٣٨هـ. وأنه كان يكنى عنه بالمكتوم حذراً عليه من بطش العباسيين. وهو عندهم أول الأئمة «المكتومين» ويليه ابنه جعفر «المصدَّق» ثم محمد «الحبيب» ويقول الفاطميون إن محمداً الحبيب هو والد عبيد الله القائم بالمغرب الملقب بالمهدي، المنسوب إليه سائر الخلفاء الفاطميين بالمغرب وبمصر. ولد المكتوم بالمدينة سنة ١٣١، وتوفي ببغداد نحو سنة ١٩٨هـ. ويقال: إنه ذهب إلى بلاد الروم. والقرامطة تعده من أولي العزم (وهم عندهم سبعة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ ومحمد بن إسماعيل) وهو عند الدروز أول الأئمة السبعة «المستورين» ويطلقون عليه «الناطق السابع» ويقولون إنه رفع التكاليف الظاهرية للشريعة، بمناداته بالتأويل وجنوحه إلى المعنى الباطن وغضه من شأن المعنى الظاهر، ومن أخباره في كتبهم أن الرشيد العباسي طلبه، ففرّ من المدينة إلى الري، واستتر بمدينة «دنباوند» وتزوج فيها، وخلّف أولاداً، وأمر أن لا تقام الدعوة باسمه، بل باسم «المستور من آل البيت» ومات في فرغانة أو في نيسابور. وقال ابن الجوزي: الإسماعيلية، نسبوا إلى زعيم لهم يقال له محمد بن إسماعيل بن جعفر، ويزعمون أن دور الإمامة انتهى إليه، لأنه سابع. وفي كشف أسرار الباطنية أنه لا عقب له. الأعلام (٦/ ٣٤).

(٢) هو موسى بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، أبو الحسن: سابع الأئمة الاثني عشر، عند الإمامية. كان من سادات بني هاشم، ومن أعبد أهل زمانه، وأحد كبار العلماء الأجواد. ولد سنة ١٢٨هـ في الأبواء (قرب المدينة) وسكن المدينة، فأقدمه المهدي العباسي إلى بغداد، ثم رده إلى المدينة. وبلغ الرشيد أن الناس يبايعون للكاظم فيها، فلما حجّ مرّ بها (سنة ١٧٩هـ) فاحتمله معه إلى البصرة وحبسه عند واليها عيسى بن جعفر، سنة واحدة، ثم نقله إلى بغداد فتوفي فيها سجيناً سنة ١٨٣هـ، وقيل: قتل. وكان على زيّ الأعراب، مائلاً إلى السواد. وفي فرق الشيعة فرقة تقول: إنه «القائم المهدي» وفرقة أخرى تسمى «الواقفة» تقول: إن الله رفعه إليه وسوف يردّه. وسُميت بذلك لأنها وقفت عنده ولم تأتم بإمام بعده. انظر الأعلام (٧/ ٣٢١).

(٣) هذه الفرقة يقال لها الموسوية؛ قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص٤٢، ٤٣): هؤلاء الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر، ثم زعموا أن الإمام بعد جعفر كان ابنه موسى بن جعفر، وزعموا أن موسى بن جعفر حي لم يمت، وأنه هو المهديُّ المنتظر، وقالوا: إنه دخل دار الرشيد ولم يخرج منها، وقد علمنا إمامته وشَكَكْنا في موته، فلا نحكم في موته إلا بيقين. فقيل، لهذه الفرقة الموسويّة: إذا شككتم في حياته وموته فشكُّوا في إمامته، ولا تقطعوا القول بأنه باقٍ، وأنه هو المهديُّ المنتظر. هذا مع علمكم بأن مشهدَ موسى بن جعفر معروفٌ في الجانب الغربي من بغداد يُزار. ويقال لهذه الفرقة «موسوية» لانتظارها موسى بن جعفر. ويقال لها «الممطورة» أيضاً لأن يونس بن عبد الرحمٰن القُمّي كان من القَطْعية وناظَرَ بعضَ الموسوية فقال في بعض كلامه: أنتم أهْوَنُ على عَيْني من الكلاب الممطورة.

(٤) هو محمد بن علي الرضى بن موسى الكاظم الطالبي الهاشمي القرشي، أبو جعفر، الملقب بالجواد: تاسع الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان رفيع القدر كأسلافه، ذكيًا، طلق اللسان، =

انتظار من وقت المأمون إلى يومنا هذا. وجميع المنتظرين منهم لمَن انتظروه اليوم في حيرة من الدين؛ لدعواهم أن القرآن والسنن قد وقع فيهما تحريف وتبديل ولا يعرف منهما تحقيق أحكام الشريعة على التفصيل إلا من عند الإمام المعصوم إذا ظهر. ويَدَّعون أنهم اليوم في التيه، وكفاهم بهذا خزياً.

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في عدد الأئمة في كل وقت

اختلف الموجبون للإمامة في عدد الأئمة في كل وقت؛ فقال أصحابنا: لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبي الطاعة، وإنما ينعقد إمامة واحد في الوقت ويكون الباقون تحت رايته. وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بُغاةٌ؛ إلاّ أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته.

وقالت الرافضة: لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ناطقان. ويصح أن يكون في الوقت إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت. وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتاً في وقت الحسن ثم نطق بعد موته.

وزعم قوم من الكرّامية أنه يجوز أن يكون في وقت واحد إمامان وأكثر. وقالت جماعة منهم: إن عليًّا ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد؛ إلاّ أن عليًّا كان إماماً على وفق السنة وكان معاوية إماماً على خلاف السنة، وكان واجباً على أتْباعِ كل واحد منهما طاعةُ صاحبها، فيا عجباً من طاعة واجبة في خلاف السنة. ولو جاز إمامان وأكثر لجاز أن ينفرد كل ذي صلاح بالإمامة فيكونَ كل واحد منهم بولاية محلته وعشيرته. وهذا يؤدي إلى سقوط فرض الإمامة من أصلها.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في بيان جنس الإمام وقبيلته

اختلفوا في هذه المسألة؛ فقال أصحابنا: إن الشرع قد ورد بتخصيص قريش

= قوي البديهة. ولد في المدينة سنة ١٩٥هـ، وانتقل مع أبيه إلى بغداد. وتوفي والده فكفله المأمون العباسي وربّاه وزوّجه ابنته «أم الفضل» وقدم المدينة ثم عاد إلى بغداد فتوفي فيها سنة ٢٢٠هـ. انظر الأعلام (٦/ ٢٧١، ٢٧٢).

بالإمامة، ودلت الشريعة على أن قريشاً لا يخلو ممن يصلح للإمامة؛ فلا يجوز إقامة الإمام للكافَّة من غيرهم. وقد نصّ الشافعي رضي الله عنه على هذا في بعض كتبه. وكذلك رواه زرقان[(١)] عن أبي حنيفة. وقالت الضرارية بصلاح الإمامة في غير قريش مع وجود مَن يصلح لها من قريش. وزعم الكعبيُّ أن القرشي[(٢)] أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش، فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره. وقال ضرار: إذا استوى الحال في القرشي[(٢)] والأعجمي، فالأعجميُّ أولى بها والمولى أولى بها من الصميم. وزعمت الخوارج أن الإمامة صالحة في كل صنف من الناس وإنما هي للصالح الذي يُحْسِنُ القيام بها؛ ولهذا بايعوا نافع بن الأزرق[(٣)] ثم لقَطَرِيّ بن

---

(١) هو محمد بن شداد بن عيسى أبو يعلى المسمعي البصري ثم البغدادي المتكلم المعتزلي الملقّب بزرقان. توفي سنة ٢٧٨ أو ٢٧٩هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٣/١٤٨، ١٤٩).

(٢) في نسخة أخرى: «القريش» تحريف.

(٣) هو نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، أبو راشد: رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم. كان أمير قومه وفقيههم. من أهل البصرة. صحب في أول أمره عبد الله بن عباس. وله «أسئلة» رواها عنه، قال الذهبي: مجموعة في «جزء» أخرج الطبراني بعضها في مسند ابن عباس من المعجم الكبير. وكان هو وأصحاب له من أنصار الثورة على «عثمان» ووالوا عليًّا، إلى أن كانت قضية «التحكيم» بين علي ومعاوية، فاجتمعوا في «حروراء» وهي قرية من ضواحي الكوفة، ونادوا بالخروج على عليّ، وعرفوا لذلك، هم ومَن تبع رأيهم، بالخوارج. وكان نافع (صاحب الترجمة) يذهب إلى سوق الأهواز، ويعترض الناس بما يحير العقل (كما يقول الذهبي) ولما ولي عبيد الله بن زياد إمارة البصرة (سنة ٥٥هـ) في عهد معاوية، اشتد على «الحروريين» وقتل (سنة ٦١) زعيمهم أبا بلال: مرداس بن حدير، وعلموا بثورة عبد الله بن الزبير على الأمويين (بمكة) فتوجهوا إليه، مع نافع. وقاتلوا عسكر الشام في جيش ابن الزبير إلى أن مات يزيد بن معاوية (سنة ٦٤) وانصرف الشاميون، وبويع ابن الزبير بالخلافة. وأراد نافع وأصحابه أن يعلموا رأي ابن الزبير في عثمان، فقال له خطيبهم «عبيدة بن هلال اليشكري» بعد أن حمد الله وذكر بعثة نبيه ﷺ وأثنى على سيرة أبي بكر وعمر: «.. واستخلف الناس عثمان، فآثر القربى، ورفع الدرة ووضع السوط، ومزق الكتاب، وضرب منكر الجور، وآوى طريد رسول الله ﷺ، وضرب السابقين بالفضل وحرمهم وأخذ الفيء فقسمه في فسّاق قريش ومجان العرب، فسارت إليه طائفة، فقتلوه، فنحن لهم أولياء ومن ابن عفان وأوليائه برآء، فما تقول أنت يا ابن الزبير؟» فقال: «قد فهمت الذي ذكرت به النبي ﷺ، وهو فوق ما ذكرت وفوق ما وصفت، وفهمت ما ذكرت به أبا بكر وعمر، وقد وفقت وأصبت، وفهمت الذي ذكرت به عثمان؛ وإني لا أعلم مكان أحد من خلق الله اليوم أعلم بابن عفان وأمره مني، كنت معه حيث نقم عليه، واستعتبوه فلم يدع شيئاً إلا أعتبهم، ثم رجعوا إليه بكتاب له يزعمون أنه كتبه يأمر فيه بقتلهم، فقال لهم: ما كتبته، فإن شئتم فهاتوا بينتكم، فإن لم تكن حلفت لكم؛ فوالله ما جاؤوه ببينة ولا استحلفوه؛ ووثبوا عليه فقتلوه؛ وقد سمعت ما عبته به، فليس كذلك، بل هو لكم خير أهل، وأنا أشهدكم ومَن حضرني أني وليّ لابن عفان وعدو لأعدائه» ولم يرضِ هذا نافعاً وأصحابه، فانفضُّوا من حوله. وعاد نافع ببعضهم إلى البصرة، فتذاكروا فضيلة الجهاد (كما يقول ابن الأثير) وخرج بثلاثمئة وافقوه على =

الفُجاءة [١] ولنجدة [٢] وعطيّة [٣] وليس واحد منهم قرشيًا [٤]. وزعمت الزيدية من

= الخروج. وتخلّف «عبد الله بن إباض» وآخرون، فتبرؤوا منهم. وكان «نافع» جباراً فتاكاً، قاتله المهلب بن أبي صفرة ولقي الأهوال في حربه. وقتل يوم «دولاب» على مقربة من الأهواز سنة ٦٥هـ. انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٣٥١، ٣٥٢).

(١) هو قطري (أبو نعامة) بن الفجاءة (واسمه جعونة) بن مازن بن يزيد الكناني المازني التميمي: من رؤساء الأزارقة (الخوارج) وأبطالهم. من أهل «قطر» بقرب «البحرين» كان خطيباً فارساً شاعراً. استفحل أمره في زمن مصعب بن الزبير، لما ولي العراق نيابة عن أخيه عبد الله. وبقي قطريّ ثلاث عشرة سنة يقاتل ويسلَّم عليه بالخلافة وإمارة المؤمنين. والحجاج بن يوسف يسيّر إليه جيشاً بعد جيش، وهو يردهم ويظهر عليهم. وكانت كنيته في الحرب أبا نعامة (ونعامة فرسه) وفي السلم أبا محمد. قال صاحب سنا المهتدي في وصفه: «كان طامة كبرى وصاعقة من صواعق الدنيا في الشجاعة والقوة وله مع المهالبة وقائع مدهشة، وكان عربيًا فصيحاً مفوّهاً وسيداً عزيزاً، وشعره في الحماسة كثير». وهو صاحب الأبيات المشهورة التي أولها:

«أقول لها وقد طارت شعاعاً من الأبطال ويحك لا تراعي»

اختلف المؤرخون في مقتله، فقيل: عثر به فرسه، فاندقت فخذه، فمات، وجيء برأسه إلى الحجاج. وقيل: توجه إليه سفيان بن الأبرد الكلبي، فقاتله وقتل في المعركة، بالريّ أو بطبرستان سنة ٧٨هـ. انظر الأعلام (٥/ ٢٠٠، ٢٠١).

(٢) هو نجدة بن عامر الحروري الحنفي، من بني حنيفة، من بكر بن وائل: رأس الفرقة «النجدية» نسبة إليه، من الحرورية، ويعرف أصحابها بالنجدات. من كبار أصحاب الثورات في صدر الإسلام. انفرد عن سائر «الخوارج» بآراء. قال ابن حجر العسقلاني: قدم مكة، وله مقالات معروفة وأتباع انقرضوا. كان أول أمره مع نافع بن الأزرق، وفارقه لإحداثه في مذهبه. ثم «خرج» مستقلاً باليمامة (سنة ٦٦هـ) أيام عبد الله بن الزبير، في جماعة كبيرة. فأتى البحرين واستقرّ بها، وتسمى بأمير المؤمنين. ووجه إليه مصعب بن الزبير خيلاً بعد خيل، وجيشاً بعد جيش، فهزمهم. وأقام نحو خمس سنين وعماله بالبحرين واليمامة وعُمان وهجر وبعض أرض العرض. ونقم عليه أصحابه أموراً ـ قيل: منها أنه وجد ابنة لعمرو بن عثمان بن عفان قد وقعت في السبي، فاشتراها من ماله بمئة ألف درهم، وبعث بها إلى عبد الملك بن مروان ـ فخلعوه، ثم قتلوه. وقيل: قتله أصحاب ابن الزبير سنة ٦٩هـ. والحروري نسبة إلى حروراء. موضع على ميلين من الكوفة، كان أول اجتماع الخوارج به، فنسبوا إليه. قال ابن تيمية: مما يدل على أن الصحابة لم يكفروا الخوارج أنهم كانوا يصلُّون خلفهم، وكان عبد الله بن عمر وغيره من الصحابة يصلُّون خلف نجدة الحروري. أخباره كثيرة. انظر الأعلام (٨/ ١٠).

(٣) هو عطية بن الأسود اليمامي الحنفي، من بني حنيفة: من علماء الخوارج وأمرائهم. كان في أيام «نافع بن الأزرق» ولما قال نافع بتكفير «القعدة» فارقه مع آخرين، وانصرف إلى «نجدة بن عامر» فبايعه. ثم أنكر على نجدة أنه كان يرى الجهل بالشريعة عذراً لمَن خالفها، ففارقه مع أبي فديك (عبد الله بن ثور) ثم برىء من أبي فديك، فانقسم الخوارج إلى فرقتين: «فديكية» تتبع أبا فديك، و«عطوية» على مذهب عطية. ورحل عطية إلى سجستان، فكان مَن في بلاد سجستان وخراسان وكرمان وقهستان، من الخوارج، عطوية كلهم. توفي عطية نحو سنة ٧٥هـ. انظر الأعلام (٤/ ٢٣٧).

(٤) في المطبوع: «قريشاً» تحريف.

الروافض أنها لا تكون من قريش إلا في ولد عليّ رضي الله عنه، ومَن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهراً سيفه وفيه آلات الإمامة فهو الإمام. وزعمت الإمامية أنها اليوم في أحد مخصوص من أولاد علي رضي الله عنه، واختلفوا في ذلك الذي ينتظرون خروجه. وقالت الغلاة من الروافض: إن الإمامة في الأصل في عليٍّ وولده. ثم أخرجوها إلى جماعة من غير قريش إمّا بدعواهم وصية بعض الأئمة إليه، وإمّا بدعواهم تناسخ الروح من الإمام إلى مَن زعموا أن الإمامة انتقلت إليه؛ كالبيانية في دعواها انتقال روح الإلّه من أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية إلى بيان[١]، وكدعوى مَن ادّعى أن الروح انتقلت إلى الخطاب الأسدي[٢] وكدعوى المنصورية نُبُوَّةَ أبي منصور العجلي وإمامته[٣].

ودليل أهل السنة على أن الإمامة مقصورة على قريش قول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش»[٤]. ولهذا الخبر سَلَّمَتِ الأنصارُ الخلافةَ لقريش يوم السقيفة، فحصل

(١) راجع الحاشية ٣ صفحة ٩٤.

(٢) كذا في الأصل؛ والصواب «أبو الخطاب الأسدي». وهو أبو الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع الأسدي، محمد بن مقلاص الزراد البزاز. كنيته أبو الخطاب وأبو الظبيان وأبو إسماعيل. قُتل في خلافة المنصور. انظر فرق الشيعة (ص٤٢). وأصحاب أبي الخطاب الأسدي هم المسمُّون بالخطابية؛ قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص١٨٨، ١٨٩): «وهم يقولون: إن الإمامة كانت في أولاد علي، إلى أن انتهت إلى جعفر الصادق، ويزعمون أن الأئمة كانوا آلِهةً، وكان أبو الخطاب يزعم أولاً أن الأئمة أنبياء، ثم زعم أنهم آلهة، وأن أولاد الحسن والحسين كانوا أبناء الله وأحِبّاءه، وكان يقول: إن جعفراً إله، فلما بلغ ذلك جعفراً لعنه وطرده. وكان أبو الخطاب يدّعي بعد ذلك الإلٰهية لنفسه، وزعم أتباعه أن جعفراً إلٰه، غير أن أبا الخطاب أفضل منه وأفضل من علي. والخَطّابية يَرَوْنَ شهادةَ الزور لموافقيهم على مخالفيهم، ثم إن أبا الخطاب نصب خَيْمَة في كُناسة الكوفة ودعا فيها أتباعه إلى عبادة جعفر، ثم خرج أبو الخطاب على والي الكوفة في أيام المنصور، فبعث إليه المنصور بعيسى بن موسى في جيش كثيف، فأسَرُوه فصُلب في كناسة الكوفة. وأتباعهُ كانوا يقولون: ينبغي أن يكون في كل وقتٍ إمامٌ ناطق، وآخر ساكت، والأئمة يكونون آلهة، ويعرفون الغيب، ويقولون، إن عليًا كان في وقت النبي صامتاً، وكان النبي ﷺ ناطقاً، ثم صار عليٌّ بعده ناطقاً. وهكذا يقولون في الأئمة، إلى أن انتهى الأمرُ إلى جعفر، وكان أبو الخطاب في وقته إماماً صامتاً، وصار بعده ناطقاً. وأتباع أبي الخطاب افترقوا بعد صَلْبه خمسَ فِرَقٍ كلُّهم يزعمون أن الأئمة آلهة، وأنهم يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون. وكلهم كفار مارقون من دين الإسلام» انتهى. وانظر أيضاً الملل والنحل (ص١٨٣ ـ ١٨٥).

(٣) راجع الحاشية ١ صفحة ٢٥٨.

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند (٣/ ١٢٩، ١٨٣، ٤/ ٤٢١).

الخبر وإجماع الصحابة دليلين على أن الخلافة لا تصلح لغير قريش [ولا اعتبار بخلاف مَن خالف الإجماع بعد حصوله. وإذا صحّ أن الخلافة في قريش][١] وقد اختلف النسّابون في قريش مَن هم؟ فذهب أكثرهم إلى أنهم ولد النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فكل مَن كان من ولد النضر فهو قرشي[٢]. وهذا اختيار أبي عبيدة معمر بن المثنى وأبي عبيد القاسم بن سلام، وبه قال الشافعي رضي الله عنه وأصحابه. وقالت التميمية: قريش [من][١] ولد إلياس بن مضر؛ وأدخلوا أنفسهم في جملة قريش لأنهم من ولد إلياس بن مضر. وهذا اختيار أبي عمرو بن العلاء[٣] وأبي الحسن الأخفش[٤] وحماد بن سلمة الفقيه[٥] وعبيد الله بن الحسن القاضي[٦] وسوار بن عبد الله[٧]، وروي مثله عن أبي الأسود الدؤلي[٨]. وقالت القيسية: إن قريشاً هم جميع ولد مضر بن نزار؛ فأدخلت قيس عيلان[٩] في هذه الجملة. وبه قال من الفقهاء مِسْعَر بن كدام[١٠]، وقد روي مثله عن حذيفة بن اليمان[١١]. والقول الأول أصح.

---

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) في نسخة: «فهو قريش».

(٣) هو زبان بن عمار التميمي المازني البصري، أبو عمرو، ويلقب أبوه بالعلاء. من أئمة اللغة والأدب. ولد سنة ٧٠، وتوفي سنة ١٥٤هـ (الأعلام: ٣/ ٤١).

(٤) هو سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، أبو الحسن، المعروف بالأخفش الأوسط. نحوي عالم باللغة والأدب. توفي سنة ٢١٥هـ (الأعلام: ٣/ ١٠١، ١٠٢).

(٥) هو حماد بن سلمة بن دينار البصري الربعي بالولاء، أبو سلمة. مفتي البصرة، وأحد رجال الحديث، ومن النحاة. توفي سنة ١٦٧هـ (الأعلام: ٢/ ٢٧٢).

(٦) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري، من تميم. قاض، من الفقهاء العلماء بالحديث، من أهل البصرة. ولد سنة ١٠٥، وتوفي سنة ١٦٨هـ (الأعلام: ٤/ ١٩٢).

(٧) هو سوار بن عبد الله بن سوار بن عبد الله بن قدامة العنبري. قاض، له شعر رقيق وعلم بالفقه والحديث. من أهل البصرة. توفي ببغداد سنة ٢٤٥هـ (الأعلام: ٣/ ١٤٥).

(٨) هو ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل الدؤلي الكناني، واضع علم النحو. توفي سنة ٦٩هـ (الأعلام: ٣/ ٢٣٦).

(٩) في المطبوع «غيلان» بالغين المعجمة. والصواب بالعين المهملة كما أثبتناه.

(١٠) مسعر بن كدام بن ظهير الهلالي العامري الروّاسي أبو سلمة. كان يقال له «المصحف» لعظم الثقة بما يرويه. توفي بمكة سنة ١٥٢هـ (الأعلام: ٧/ ٢١٦).

(١١) الصحابي. توفي في المدائن سنة ٣٦هـ.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في شروط الإمامة[١]

قال أصحابنا: إن الذي يصلح للإمامة ينبغي أن يكون فيه أربعة أوصاف: أحدها: العلم، وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام. والثاني: العدالة والوَرَعُ، وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته تَحَمُّلاً وأداءً. والثالث: الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعُمّال الصغار ويكون عارفاً بتدبير الحروب. والرابع: النسب من قريش. وزادت الشيعة في هذه الشروط: العصمة من الذنوب. والكلام فيها يأتي بعد هذه المسألة.

المسألة السادسة من هذا الأصل
في ذكر العصمة في الإمامة

قال [أصحابنا مع][٢] أكثر الأمة: إن العصمة من شروط النبوّة والرسالة وليست من شروط الإمامة، وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة؛ فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظماً، ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عِياراً[٣] عليه في العدول به من خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره. وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعُمّاله وسُعاته؛ إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم.

وقالت الشيعة كلها بوجوب عصمة الإمام في الجملة. وهم مناقضون لهذه الدعوى في التفصيل؛ لأنهم ثلاث فرق: زيدية وإمامية وغلاة. فالزيدية فرق؛ منها: الجارودية[٤] وهي تزعم أن عليًا والحسن والحسين كانوا أئمة معصومين عن الخطأ

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٨٠)، وشرح المقاصد (٣/ ٤٨٠).
(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.
(٣) في نسخة «مختاراً» بدل «عياراً».
(٤) انظر الفرق بين الفرق (ص١٦ و٢٢).

والمعصية. فإذا سُئِلُوا عن بيعة الحسن لمعاوية لم يمكنهم أن يقولوا إنها كانت صواباً؛ لأن هذا القول يوجب تصحيح ولاية معاوية وهو عندهم ظالم كافر. ولم يمكنهم أن يقولوا إنها كانت خطأً فيبطلوا عصمة الحسن. والبترية[١] من الزيدية تقول بإمامة عثمان ست سنين ولا تكفِّره بالأحداث التي كانت منه بل يتوقف فيه، فهذا إمام قد تَوَقَّفوا فيه. والسليمانية[٢] من الزيدية تكفِّر عثمانَ بعد الأحداث التي نقموها منه، فهذا إمام قد أخرجوه من العصمة. والإمامية كلها تدّعي عصمة الإمام، ثم تزعم أن الإمام يجوز أن ينكر إمامة نفسه في حال التقية حتى يقول لمَن يخاف منه إني لست بالإمام؛ هذا كذب قد أجازوه عليه. وإن زعموا أن قوله لست بإمام صدق منه فما أنكروا أن قوله أنا الإمام كذب منه؟ والكاملية[٣] من الإمامية قد أكفروا عليًّا بقعوده عن قتال أبي بكر وعمر. وزعمت الكيسانية[٤] منهم أن محمد ابن الحنفية هو الإمام المنتظَر وأنه الآن محبوس في جبل رَضْوىٰ عقوبةً له على خروجه إلى يزيد بن معاوية وخروجه إلى عبد الملك بن مروان. وكيف يصح دعوى العصمة لمَن يستحق العقوبة بزعمهم؟! والكلام مع غلاتهم في عصمة الإمام فضل مع قولهم بالتشبيه وبإلّهية الأئمة. ثم لو اشترطت عصمة الإمام لاشْتُرِطَتْ عصمة خلفائه وأعوانه، ولو كان كل واحد منهم معصوماً لاستغنوا عن إمام معصوم يقيمهم على منهج الصواب.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في بيان ما يثبت به الإمامة للإمام[٥]

واختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار؛ فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية: إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم مَن يصلح لها. وكان جائزاً ثبوتها بالنص؛ غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها إلى الاختيار.

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص١٦ و٢٣).
(٢) ويقال الجريرية أيضاً. انظر الفرق بين الفرق (ص١٦ و٢٣).
(٣) انظر الفرق بين الفرق (ص٣٦).
(٤) انظر الفرق بين الفرق (ص٢٦).
(٥) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٨٢)، وشرح المقاصد (٣/ ٤٨٧).

وزعمت الإمامية والجارودية من الزيدية والرّاوندية من العباسية أن الإمامة طريقها النص من الله تعالى على لسان رسوله ﷺ على الإمام، ثم نصّ الإمام على الإمام بعده. واختلف هؤلاء في علة وجوب النص عليه؛ فمنهم مَن بناه على أصله في إبطال الاجتهاد، ومنهم مَن بناه على أصله في وجوب عصمة الإمام، وزعم أن العصمة لا تُعْرَفُ بالاجتهاد وإنما يعرف المعصوم بالنص. فأما البترية والجريرية من الزيدية فقد وافقوا الفريق الأول في الاختيار، وإنما خالفوهم في تعيين الأولى بالإمامة.

ودليل الجمهور أن النص على الإمام لو كان واجباً على الرسول ﷺ بيانُهُ لبَيَّنه على وجه تَعْلَمُهُ الأمةُ علماً ظاهراً لا يختلفون فيه؛ لأن فرض الإمامة يَعُمُّ الكافةَ معرفتُهُ كمعرفة القبلة وأعداد الركعات. ولو وجد النص منه هكذا لنقلته الأمة بالتواتر ولعلموا صحته بالضرورة كما اضطروا إلى سائر ما تواتر الخبر فيه. فلما كنا مع كثرة عددنا وزيادتنا على جميع فرق المدَّعين للنص غيرَ مضطرّين إلى العلم بذلك، علمنا أن النص على واحد بعينه للإمامة لم يتواتر النقل فيه، وإنما روي فيه أخبار آحاد من جهة الروافض وليست لهم معرفة بشروط الأخبار ولا رُواتهم ثقات، وبإزائها أخبار أشهر منها في النص على غير مَن يَدَّعُون النص عليه. وكل منها غير موجب للعلم؛ وإذا لم يكن فيه ما يوجب العلم صارت المسألة اجتهادية وصحّ فيها الاختيار والاجتهاد.

فإذا صحّ لنا ثبوت الإمامة من طريق الاختيار، فقد اختلف أهل الاختيار في عدد المختارين للإمام؛ فقال أبو الحسن الأشعري: إن الإمامة تنعقد لمَن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمَن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته. وإن عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الوَرِعُ لمَن لا يصلح لها، لم ينعقد تلك الإمامة؛ كما أن النكاح ينعقد بولي واحد عدل ولا ينعقد بالفاسق عند هؤلاء. وقال سليمان بن جرير الزيدي وطائفة من المعتزلة: أقل مَن يعقد الإمامة رجلان من أهل الوَرَع والاجتهاد، كعقد النكاح لا يثبت بأقل من شاهدين. وقال القلانسي ومَن تبعه من أصحابنا: ينعقد الإمامة بعلماء الأمة[1] الذين يحضرون موضع الإمام؛ وليس لذلك عدد مخصوص، فإن عَقَدَ الإمامة واحد أو جماعة لواحد وعقدها آخرون لآخر وكل واحد منهما يصلح لها صحّ العقد السابق، فإن عَقَدا في وقت وحد أو لم يُعْرَف السابق منهما استؤنف العقد لأحدهما أو لغيرهما والله أعلم.

---

(١) في نسخة: «بعلماء بلد الإمام» بدل «بعلماء الأمة».

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في تعيين الإمام بعد النبي ﷺ(١)

اختلفت الأمة بعد وفاة النبي ﷺ وبعد الفتنة بقتل عثمان رضي الله عنه في تعيين الإمام بعد النبي ﷺ؛ فذهب الجمهور إلى تصحيح إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وعلى هذا مضى أئمة الإسلام في الأعصار. وزعمت طائفة من الراوندية أن الإمامة بعد النبي ﷺ كانت لعَمِّهِ العباس. وقالت الشيعة بإمامة عليٍّ بعده.

ودليل مَن قال بإمامة أبي بكر؛ أن الناس افترقوا في هذه المسألة ثلاث فرق: فرقة تقول بإمامة أبي بكر، وفرقة تقول بإمامة علي، وفرقة تقول بإمامة العباس. ووجدنا عليًا والعباسَ قد بايعا أبا بكر وانقادا لأمره في كافة المسلمين، وإن كانا قد تَوَقَّفا عن البيعة له أياماً فإنهما دخلا بعدها في البيعة له مع سائر الأمة. ولا يجوز لمُدَّعٍ أن يدعي أن باطنهما في هذه البيعة كان بخلاف ظاهرهما، لأن المدعي لذلك لا ينفصل من الخوارج إذا ادّعت أن باطن عليّ في البيعة للنبي ﷺ كان بخلاف ظاهره. وإذا بطل هذا فكانت الإمامة حينئذ لواحدٍ من هؤلاء الثلاثة واثنان منهم قد بايعا الثالث، صحّت إمامة مَن بايعاه ووجب لزوم طاعته.

ومما يدل على إمامة أبي بكر وعمر من القرآن قول الله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦] ولا يجوز أن يكون الداعي لهم إلى قتال أولي بأس شديد رسول الله ﷺ؛ لأنه كان قال لهم: ﴿لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ﴾ [التوبة: ٨٣] فوجب أن يكون الداعي لهم بعد النبي ﷺ إلى قتال أولي بأس شديد أبا بكر أو عمر، وأيهما كان دلت الآية على وجوب طاعته.

وقد اختلفوا في أولي البأس الشديد؛ فمنهم مَن قال: هم أهل اليمامة وأصحاب مسيلمة الكذاب(٢)، فإنهم قتلوا في حربهم من أصحاب النبي ﷺ زهاءَ على ألف ومائتي رجل أكثرهم حفّاظ القرآن، حتى قال الشاعر في ذلك:

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٣٨٥)، وشرح المقاصد (٣/ ٤٩٦).

(٢) وهم بنو حنيفة، وممن قال ذلك الزهري وسعيد بن جبير وعكرمة. انظر تفسير الطبري (١١/ ٣٤٥).

قَتَلَتْ حَنيفَةُ وَالحَوادِثُ جَمَّةٌ أَهْلَ القُرانِ فَدَمْعُنا يَتَذَرَّفُ

ومنهم مَن قال: هم الروم(١) الذين حاربهم المسلمون في مواضع من الشام في وقائع شديدة يضرب بها المثل؛ منها حربهم بالجابية، ومنها حربهم على باب دمشق، ومنها حربهم بأجنادين مع مائة ألف من الروم، ومنها حربهم بأرض تحل(٢) التي قتل فيها من الروم ألف بطريق سوى مَن قتل منها من أفناء الجند، ومنها حربهم على نهر اليرموك مع أربعمائة ألف فارس من الروم حتى قتل منهم سبعون ألفاً في المعركة. ومنهم مَن قال إن أولي البأس الشديد هم الفرس(٣) بالقادسية وبجلولاء(٤) وبنهاوند وغيرها.

فإن كان المراد بأولي البأس الشديد أصحاب مسيلمة الكذاب فالداعي إلى قتالهم أبو بكر وصاحبُ جيشه ـ في ذلك وفي حروب أكثر أهل الردَّة ـ خالد بن الوليد. وإن كان المراد بهم الروم، فأبو بكر هو الذي جهّز إليهم الجيوش مع أبي عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد وعمرو بن العاص ويزيد بن أبي سفيان وغيرهم، وفتح في أيامه من أرض الشام إلى باب دمشق، وتمت فتوح الشام والجزيرة في أيام عمر رضي الله عنه. وإن كان المراد بهم الفرس، فأبو بكر أوَّل مَن أنفذ إليهم الجيش مع العلاء بن الحضرمي، ثم أنفذ خالداً على جادَّة القادسية حتى فتح من أرض الأبلة إلى سواد القادسية، وتمت فتوح العراق وفارس وأصبهان إلى أطراف خراسان في أيام عمر رضي الله عنه. وإذا صحت بذلك إمامة عمر صحت إمامة مَن استخلف عمرَ وهو أبو بكر. ولا يجوز تأويل أولي البأس الشديد على أهل صِفّين والجمل، الذين دعا عليٌّ إلى قتالهم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ﴾ [الفتح: ١٦] وما قاتل عليٌّ أصحابَ الجمل وأهل صفين ليسلموا وإنما قاتلهم لبغيهم عليه؛ ولذلك قال لأصحابه: لا تبدؤوهم بقتال حتى يبدؤوكم. ونهى عن اتّباع مَن أدبر منهم وعن أن يُذَفَّفَ(٥) على جريح منهم؛ وهذه خصال لا يجوز فعلها بأهل الكفر(٦)، فبطل هذا التأويل وصحّ بما ذكرناه إمامة أبي بكر وعمر.

---

(١) ممن قال ذلك كعب الأحبار كما في تفسير الطبري (١١/٣٤٦).

(٢) كذا بالأصل؛ ولعلها: «بأرض فحل».

(٣) ممن قال ذلك: ابن عباس وعبد الرحمٰن بن أبي ليلى والحسن البصري ومجاهد وابن زيد. انظر تفسير الطبري (١١/ ٣٤٤، ٣٤٥).

(٤) في نسخة: «وبحلوان» بدل «وبجلولاء».

(٥) التذفيف على الجريح: الإجهاز عليه.

(٦) كذا في الأصل: ولعلّ الصواب: لا يجوز فعلها إلاّ بأهل الكفر، بزيادة «إلاّ». وسيأتي في الصفحة ٣١٥ ما يؤيد هذا، حيث يقول: «. . . فلو كانوا كفرة لأباح ذلك فيهم».

المسألة التاسعة من هذا الأصل

في التوارث والوصية في الإمامة

اختلفوا في الإمامة هل تكون موروثة؟ فكل مَن قال بإمامة أبي بكر قال إنها لا تكون موروثة. وأما الراوندية القائلة بإمامة العباس فمختلفون؛ منهم مَن زعم أن العباس استحق الإمامة بنصّ النبي ﷺ لا بالوراثة من النبي ﷺ، ومنهم مَن زعم أنه استحقها بالوراثة من النبي ﷺ لأنه كان عصبته دون بني أعمامه. والقائلون بإمامة علي مختلفون أيضاً؛ فالزيدية والجارودية تزعم أن النبي ﷺ نَصَّ على إمامة علي بالوصف دون الاسم، ثم ورثها عن علي ابناه الحسن والحسين، ثم إنها على الميراث في هذين البطنين لا في واحد بعينه؛ ولكن مَن خرج منهم شاهراً سيفَهُ يدعو إلى سبيل ربه وكان عالماً صالحاً فهو الإمام. وزعم أكثر الإمامية أن الإمامة موروثة. وهذا خطأ على أصولهم لقولهم بأن الإمامة بعد علي كانت للحسن وبعده للحسين، فلو كانت ميراثاً لصارت بعد الحسن لابنه دون أخيه. وزعمت الكيسانية أن الإمامية بعد الحسن[1] لأخيه محمد ابن الحنفية. وهذا أيضاً خلاف الميراث؛ لأن الابن أحق بالميراث من الأخ.

واختلفوا أيضاً في الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه يصلح لها؛ فقال أصحابنا مع قوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج: إن الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة، وإذا أوصى بها الإمام إلى مَن يصلح لها وجبت على الأمة إنفاذ وصيته، كما أوصى بها أبو بكر إلى عمر وأجمعت الصحابة على متابعته فيها. وإن جعلها الإمام شورى بين قوم بعده جاز كما فعله عمر رضي الله عنه وزعم سليمان بن جرير أن الإمام له الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه؛ ولكن لا يلزم الأمة تنفيذ وصيته فيه إلا بعد الشورى فيه. وقصة أبي بكر وعمر تشهد ببطلان قوله مع قوله بصحة إمامتهما. وزعم قوم من الإمامية أن لا مدخل للوصية في الإمامة وأن طريقها النص من الإمام على مَن يكون بعده. وهذا لو عقلوه تحقيق للوصية بها إليه، والله أعلم.

---

(١) في نسخة أخرى «الحسين» وهو الصواب.

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في صحة إمامة عمر وعثمان رضي الله عنهما

كل مَن أنكر إمامة أبي بكر من الروافض فهو منكر لإمامة عمر وعثمان. وزادت الكاملية منهم على تكفيرها أبا بكر وعمر وعثمان تكفيرَها عليًّا لتركه قتال أبي بكر وعمر. وكل مَن قال بإمامة أبي بكر نصًّا أو اختياراً قال بإمامة عمر من جهة وصية أبي بكر إليه.

واختلف المثبتون لإمامة أبي بكر وعمر في إمامة عثمان؛ فأثبتها الجمهور منهم. وزعم الخوارج أن أبا بكر وعمر كانا إمامَيْ حَقٍّ، وأن عثمان كان على الخلافة ست سنين، وادَّعَوْا أنه كفر بعدها بالأحْداث التي نقموها منه. وقالوا إن عليًّا كان على الحق إلى وقت تحكيم أبي موسى وعمرو بن العاص وأنه كفر بعد ذلك. وقد مضى الكلام في صحة إمامة أبي بكر، ومضى الكلام في صحة الوصية بالإمامة. وأما الكلام في براءة عثمان مما قُذِفَ به فسيأتي بعد هذا إن شاء الله تعالى.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في إمامة علي رضي الله عنه

أجمع أهل الحق على صحة إمامة عليٍّ رضي الله عنه وقت انتصابه لها بعد قتل عثمان رضي الله عنه. وخالفهم في ذلك طوائف؛ أولها: الكاملية من الروافض، فإنهم أكفروا عليًّا بتركه قتال أبي بكر وعمر. والطائفة الثانية: الخوارج؛ فإنهم قالوا إن عليًّا كان على الحق إلى وقت خروج الحكمين للحكم بينه وبين معاوية ثم كفر وكفر معاوية وأتباعهما. والطائفة الثالثة: أصمِّية القدرية؛ فإن الأصم زعم أن الإمامة لا تنعقد إلا بالإجماع على المعقود له ولا يثبت بالشورى واختيار بعض الأمة. ونتيجة هذا القول الطعن في إمامة عثمان وعلي. أما عثمان فلأنَّ إمامته كانت بعقد بعض أهل الشورى له، وهو عبد الرحمٰن بن عوف. وأما علي فَلأنَّ أهل الشام ثبتوا على خلافه إلى أن مضى لسبيله. وكان الأصمّ يقول بإمامة معاوية لإجماع الأمة عليه بعد عليّ. وكفاه خزياً ردُّه إمامة عليٍّ مع إثباته إمامة معاوية. والكلام على الخوارج يأتي بعد هذا.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في قَتَلةِ عثمان وخاذليه

أجمع أهل السنة على أن عثمان كان إماماً على شرط الاستقامة إلى أن قُتِلَ. وأجمعوا على أن قاتليه قتلوه ظلماً، فإن كان فيهم مَن استحلَّ دَمَهُ فقد كفر. ومَن تعمَّدَ قتله من غير استحلال كان فاسقاً غير كافر. والذين هجموا عليه واشتركوا في دمه معروفون يقطع بفسقهم، منهم محمد بن أبي بكر ورفاعة بن رافع والحجاج بن غزنة وعبد الرحمٰن بن خصل الجمحي وكنانة بن بشر النخبي وسندان بن حمران المرادي وبسرة بن رهم ومحمد بن أبي حذيفة وابن عيينة وعمرو بن الحمق الخزاعي.

وأما الذين قعدوا عن نصرة عثمان فهم فريقان: فريق كانوا معه في الدار فدفعوا عنه، كالحسن بن علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر والمغيرة بن الأخنس وسعيد بن العاص وسائر مَن كان في الدار من موالي عثمان، إلى أن أقسم عليهم عثمان بترك القتال وقال لغِلْمانه: مَن وضع سلاحه فهو حُرٌّ، فهؤلاء أهل طاعة وبر وإحسان. والفريق الثاني من القَعَدَة عن نصرته فريقان: فريق أرادوا نصرة عثمان فنهاهم عثمان عنها، كعلي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة وعبد الله بن السلام[1]، فهؤلاء معذورون لأنهم قعدوا عنه بأمره. والفريق الثاني: قوم من السُّوقة أعانوا الهاجمين فشاركوهم في الفسق والله حسبهم.

واختلفت القدرية في هؤلاء؛ فتوقف واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في عثمان وقاتليه وخاذليه؛ لأن أحد الفريقين عندهم فاسق كما أن أحد المتلاعِنَين فاسق والفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر. وقال أبو الهذيل: أتَولّى عثمان على حياله وقَتَلَتَهُمْ على حيالهم. وقال الجبائي وابنه بموالاة عثمان والبراءة من قاتليه. وزعم المعروف منهم بالمراد[2] أن عثمان فسق وأن قاتليه فسقوا أيضاً؛ لأن فسق عثمان لم يوجب قتله. فعلى قوله يكون كلا الفريقين في النار.

ودليلنا على براءة عثمان مما قُذِفَ به ورودُ الروايات الصحيحة بشهادة الرسول

---

(١) الأظهر: سلام، بدون أل التعريف.

(٢) في نسخة أخرى «بالمردار» وهو الصواب. وهو أبو موسى عيسى بن صبيح الملقب بالمردار، وأصحابه يسمون المردارية. انظر الملل والنحل (ص٦٠، ٦١).

له ﷺ بالجنة عند تجهيز جيش العسرة، وما روي من أنه يدخل الجنة بلا حساب ولا يدخل الجنة إلاّ مؤمن. وقد روي أن النبي ﷺ صعد جبل حراء ومعه أبو بكر وعمر وعثمان وعليٌّ فقال: «اسكن حراء، فما عليك إلاّ نبي أو صديق أو شهيد»[١] وفي هذا دليل على أن عثمان قُتل شهيداً سعيداً. ودليل صحة إمامته إجماعُ الأمة بعد قتل عمر [على] أن الإمامة لواحدٍ من أهل الشورى وكانوا ستة، فاجتمع خمسة عليه فحصل إجماع الأمة على إمامته.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في حكم أهل صفين والجمل

أجمع أصحابنا على أن عليًّا رضي الله عنه كان مصيباً في قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصِفّين. وقالوا في الذين قاتلوه بالبصرة: إنهم كانوا على الخطأ. وقالوا في عائشة وفي طلحة والزبير: إنهم أخطأوا ولم يفسقوا؛ لأنّ عائشة قصدت الإصلاح بين الفريقين فغلبها بنو ضَبَّة وبنو الأزد على رأيها فقاتلوا عليًّا، فهم الذين فسقوا دونها. وأما الزُّبَيْرُ فإنه لما كلمه عليٌّ يوم الجمل عرف أنه على الحق فترك قتاله وهرب من المعركة راجعاً إلى مكة، فأدركه عمرو بن جُرْمُوز بوادي السِّباع فقتله وحمل رأسه إلى علي فبشَّره عليٌّ بالنار. وأما طلحة فإنه لما رأى القتال بين الفريقين هَمَّ بالرجوع إلى مكة فرماه مروان بن الحكم بسهم فقتله. فهؤلاء الثلاثة بريئون من الفسق، والباقون من أتباعهم الذين قاتلوا عليًّا فَسَقَةٌ.

وأما أصحاب معاوية فإنهم بَغَوْا، وسماهم النبي ﷺ بُغاةً في قوله لعمّار: «يقتلك الفئة الباغية»[٢] ولم يكفروا بهذا البغي؛ لأن عليًّا قال: إخواننا بغوا علينا، ولأنه قال لأصحابه: لا تتبعوا مدبراً ولا تُذَفِّفُوا على جريح. فلو كانوا كفرة لأباحَ ذلك فيهم.

---

(١) روى البخاري في فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب ٥ (حديث ٣٦٧٥ و٣٦٨٦) عن أنس بن مالك: أنّ النبي ﷺ صعد أحداً وأبو بكر وعمر وعثمان، فرجف بهم، فقال: «اثبت أُحُد، فإن عليك نبيّ وصدّيق وشهيدان»، وفي لفظ آخر عند البخاري (رقم ٣٦٩٩): «اسكن أحد...». ورواه بلفظ: «اثبت حراء» أبو داود في السنّة باب ٨.

(٢) رواه البخاري في الصلاة باب ٦٣ (حديث ٤٤٧) من حديث أبي سعيد الخدري، وفيه: «ويح عمار تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار». ورواه مسلم في الفتن (حديث ٧٠ و٧٢ و٧٣).

وزعمت الروافض أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا في قتالهم عليًا، وكذلك قالوا في معاوية وأصحابه بصفين. وكذلك قول الخوارج في أصحاب الجمل وأصحاب معاوية.

وزعم قوم أن الفريقين كانوا على الخطأ، وإنما أصاب القعدة عن القتال في ذلك الزمان كسعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن سلمة[١] الأنصاري وأسامة بن زيد. وقال أكثر الكرّامية بتصويب الفريقين يوم الجمل. وقال آخرون منهم: إن عليًا أصاب في محاربة أهل الجمل وأهل صفين، ولو صالحهم على شيء أرفق بهم لكان أولى وأفضل، فأما محاربته للخوارج فقد كانت فرضاً عليه.

وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظّام وأكثر القدرية: نَتَوَلّى عليًا وأصحابه على انفرادهم، ونتولى طلحة والزبير وأتباعهما على انفرادهما[٢]؛ ولكن لو شهد عليّ مع رجل من أصحابه قبلت شهادتهما، ولو شهد طلحة أو الزبير مع واحد من أصحابه قبلت شهادتهما، ولو شهد عليٌّ مع طلحة على باقة بقل لم نحكم بشهادتهما لأن أحدهما فاسق والفاسق مخلَّد في النار وليس بمؤمن ولا كافر. وزعم بكر ابن أخت عبد الواحد[٣] أن عليًا ومخالفيه مثل طلحة والزبير صاروا مشركين؛ غير أنهم في الجنة لأنهم شهدوا بدراً؛ وفي الحديث: «إن الله تعالى قال لأهل بدر: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»[٤]. وقال حوشب وهشام الأوقص وأتباعهما من القدرية: سَلِمَ[٥] القادةُ وهلك الأتباع. وقال الأصم في عليٍّ ومعاوية أقوالاً جعل معاوية فيها أحسن حالاً من عليّ. وسخنت عيون الرافضة المعتزلة بشيوخها في الاعتزال مع أقوال المعتزلة في عليٍّ كما بيّنّاه.

والدليل على صحة إيمان عليٍّ وطلحة والزبير كونُهم من أهل بيعة الرضوان،

---

(١) كذا في الأصل. والصواب «مسلمة». وهو محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري الحارثي أبو عبد الرحمٰن. صحابي، من الأمراء من أهل المدينة. شهد بدراً وما بعدها إلا غزوة تبوك، واستخلفه النبي ﷺ على المدينة في بعض غزواته. مات بالمدينة سنة ٤٣هـ. انظر الأعلام (٧/ ٩٧).

(٢) في نسخة: «على انفرادهم» بدل «انفرادهما».

(٣) في نسخة «عبد الله» بدل «عبد الواحد».

(٤) رواه البخاري في تفسير السورة ٦٠ باب ١، وأبو داود في السنة باب ٨ والجهاد باب ٩٨، والترمذي في تفسير سورة ٦٠ باب ١.

(٥) في نسخة «نجت» بدل «سلم».

وقد أخبر الله بأنه رَضِيَ عنهم[١]، ورضاءُ الله تعالى إنما يكون على العاقبة دون الحال، فصحّ بهذا أن عاقبة هؤلاء كلهم الجنة.

ولو كانت عائشة كافرة كما زعمت الخوارج لم يخل أن تكون كافرة قبل القتال أو في حال القتال، ولو كانت كافرة قبل القتال لزم أن يكون النبي ﷺ قد تزوج كافرة ولم يكن له نكاح الكافرة، وإن كانت ارتدت زمان القتال كان جائزاً سبيها؛ وكان عليٌّ يرى استرقاق المرتدات، فلما لم يَستَرِقَّها دلّ على أنها كانت مسلمة مؤمنة على رغم مبغضيها.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في حكم الخوارج والحكمين

زعمت الخوارج أن تحكيم أبي موسى وعمرو بن العاص كان كفراً من عليٍّ ومعاوية، وأن الحكمين كَفَرا بما صنعا. واختلف هؤلاء فيما بينهم؛ فمنهم مَن قال: إن كفر عليٍّ والحكمين كفر شرك؛ وهذا قول الأزارقة منهم. ومنهم مَن قال: إن ذلك كفر نعمة وليس بشرك؛ وهذا قول الإباضية منهم.

واختلفت الرافضة في ذلك؛ فمنهم مَن قال: أصاب علي وكفر الحكمان بالتبديل. ومنهم مَن قال: أخطأ عليٌّ ولم يفسق بخطئه.

وقال إبراهيم النظّام وبشر بن المعتمر بتصويب عليّ وهلاك الحكمين بالفسق، والفاسق عندهما لا مؤمن ولا كافر وهو مخلَّد في النار. وقال الجبّائي بصحة توبة أبي موسى. وزعم الأصمّ أن أبا موسى أصاب في خلع عليٍّ حتى يجتمع الناس على إمام.

وقال أصحابنا في تصويب[٢] علي في قتاله وفي التحكيم، وقالوا بتخطئة الحكمين؛ إلا أن خطأ أبي موسى من وجه واحد وهو خلعه عليًّا مع علمه بأنه أفضل أهل زمانه. وخطأ عمرو بن العاص من وجهين، أحدهما: في خلعه عليًّا، والثاني:

(١) في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ۝١٨﴾ [الفتح: ١٨].

(٢) الظاهر: بتصويب.

في عقده الخلافة لمعاوية. وقالوا بتكفير الخوارج في تكفيرهم عليًا وأصحابه، وفي تكفيرهم أصحاب الذنوب كلها. فأما اعتلالهم في تكفير عليٍّ رضي الله عنه بأنه رَضِيَ بالحكمين في حقّ له، فليس ذلك بأعظم من أمر الله تعالى بإخراج حَكَمَين في الشقاق بين الزوجين وأمره بالرجوع إلى حكم ذوي عدل في جزاء الصيد. وقد قالت الخوارج لعليٍّ: إنا قاتلنا معك يوم الجمل فلما ظفرنا منعتنا عن سبي النساء والذرِّية، فقال: أيكم كان يأخذ عائشة في سهمه؟ فسكتوا، فقال لهم: إن النساء والذرية كانوا على أصل الفطرة ولم يرتدُّوا ولم يقاتلوا. وبمثل هذا يفسد جميع شبه الخوارج على ذلك.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في جواز إمامة المفضول[(١)]

اختلفوا في جواز إمامة المفضول بعد أن يكون صالحاً لها لو لم يكن الأفضل منه موجوداً؛ فقال أبو الحسن الأشعري: يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة، ولا ينعقد الإمامة لأحدٍ مع وجود مَن هو أفضل منه فيها. فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة. ولهذا قال في الخلفاء الأربعة: أفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. واختار شيخنا أبو العباس القلانسي جواز عقد الإمامة للمفضول إذا كانت فيه شروط الإمامة مع وجود الأفضل منه. وبه قال الحسين بن الفضل[(٢)] ومحمد بن إسحاق بن خزيمة[(٣)] وأكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنه. ولم يختلف هؤلاء في تقديم أبي بكر وعمر على سائر الصحابة، ولا في تفضيل أبي بكر على عمر، وإنما اختلفوا في عليٍّ وعثمان؛ فذهب الحسين بن الفضل وابن خزيمة إلى تفضيل عليٍّ. وقال القلانسي في بعض كتبه: لا أدري أيهما أفضل. وقال النظّام والجاحظ: إن الإمامة لا يستحقها إلاّ الأفضل ولا يجوز صرفها إلى المفضول. وقال الباقون من المعتزلة: الأفضل أولى بها، فإن عرض للأمة خوف فتنة من عقدِها للأفضل جاز لهم عقدها للمفضول.

---

(١) انظر شرح المواقف (٨/ ٤٠٥).

(٢) تقدمت ترجمته صفحة ١٨٧ حاشية ٣.

(٣) هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي. إمام نيسابور في عصره. كان فقيهاً مجتهداً عالماً بالحديث. ولد بنيسابور سنة ٢٢٣، وتوفي بها سنة ٣١١هـ. انظر الأعلام (٦/ ٢٩).

واجتمعت[1] الروافض على أنه لا يجوز إمامة المفضول، إلاّ سليمان بن جرير الزيدي فإنه قال بإمامة عثمان ست سنين مع كون عليٍّ أفضل منه عنده. ودليل قول مَن أجاز إمامة المفضول مبني على صحة إمامة أبي بكر وعمر، فإذا صحت إمامة عمر فقد قال في أهل الشورى: لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيًّا لَوَلَّيْتُهُ عليكم، مع علمه بأن عليًّا أفضل منه. وفي هذا دليل على أن الصحابة كانوا يرون جواز إمامة المفضول.

(١) في حاشية المطبوع: «لعله: وأجمعت الروافض» اهـ. والوجهان جائزان.

الأصل الرابع عشر من أصول هذا الكتاب
في بيان أحكم العلماء والأئمة

يقع في هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها:

مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة.

مسألة في إبليس هل كان من الملائكة أم من غيرهم.

مسألة في تفضيل بعض الأنبياء على بعض.

مسألة في تفضيل الأنبياء على الأولياء.

مسألة في معرفة مراتب الصحابة.

مسألة في بيان الأفضل من الصحابة.

مسألة في مراتب التابعين وأتباعهم.

مسألة في تفضيل مراتب النساء.

مسألة في بيان أفضلهن في الرتبة.

مسألة في ترتيب أئمة الدين في علم الكلام.

مسألة في ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة.

مسألة في ترتيب الأئمة في علم الحديث.

مسألة في معرفة أئمة التصوف والزهد.

مسألة في ترتيب أئمة اللغة والنحو.

مسألة في تحقيق السنّة في أهل الجهاد والثغور.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل واحدة منها مقتضاها إن شاء الله تعالى.



المسألة الأولى من هذا الأصل

في تفضيل الأنبياء على الملائكة

اختلفوا في هذه المسألة؛ فقال جمهور أصحابنا بتفضيل الأنبياء على الملائكة، وأجاز بعضهم أن يكون في المؤمنين مَن هو أفضل من الملائكة ولم يُشِرْ بذلك إلى واحد بعينه. ولم يقل أحد من أهل الحديث بتفضيل الملائكة على الأنبياء غير الحسين بن الفضل البجلي.

واختلفت المعتزلة في هذا؛ فزعم أكثرهم أن الملائكة أفضل من الأنبياء، حتى فَضَّلُوا زبانية النار على كل نبيّ. وزعم آخرون منهم أن مَن لا معصية له من الملائكة أفضل من الأنبياء، فأما مَن عصى منهم أدنى معصية كهاروت وماروت فإن الأنبياء أفضل منهم؛ وهذا قول الأصمّ منهم. وزعمت الإمامية أن الأئمة أفضل من الملائكة. وزعمت الغلاة منهم في أنفسهم أنهم أفضل من الملائكة؛ وهذا قول البزيغية[1] من الخطابية. واستدل مَن قال بتفضيل الملائكة على الأنبياء عليهم السلام بقول الله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] وهذا لا يدل على ما قصدوه؛ لأنه قد يقال مثل هذا في المتساويين. على أنه جمع الملائكة ونحن لا نقول في أحد من الأنبياء إنه أفضل من الملائكة بأجمعها وإن قلنا فيه إنه أفضل من كل واحد منهم، كما لا نقول في النبي عليه السلام إنه أعلم من جميع الملائكة وإن كان جائزاً أن يكون أعلم من كل واحد منهم. واستدلُّوا بقوله: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ

---

(١) في الملل والنحل (ص١٨٤): «البزيعية» بالعين المهملة. وهذه الفرقة تنتسب إلى بزيع بن موسى الحائك، وكان يزعم أن جعفراً الصادق هو الإله، أي ظهر الإله بصورته للخلق، وزعم أن كل مؤمن يوحى إليه، وتأويل قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٤٥] أي يوحى من الله إليه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]. وزعم أن في أصحابه مَن هو أفضل من جبريل وميكائيل، وزعم أن الإنسان إذا بلغ الكمال لا يقال إنه مات؛ لكن الواحد منهم إذا بلغ النهاية قيل رُفع إلى الملكوت. وادَّعوا كلهم معاينة أمواتهم، وزعموا أنهم يرونهم بكرة وعشيًّا.

ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠] وهذا يحتمل أن يكون معناه: أنه منعكما منها لأنه يريد أن يجعلكما ملكين، وعلما أنهما أفضل من الملائكة فرغبا عن سقوط درجتيهما؛ فلذلك أقدَما على الأكل من الشجرة. وقد روى أصحابنا عن ابن عباس وأعلام الصحابة تفضيلَ الأنبياء على الملائكة فلا اعتبار بخلاف المعتزلة بعدهم.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في بيان جنس إبليس اللعين

قال أكثر أصحابنا مع البهشمية والأصمِّية[(١)] من المعتزلة إن إبليس كان من الجن، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] ولأنه أخبر أنه خلقه من النار، وقد روي في الخبر أن الملائكة مخلوقون من النور[(٢)] دون النار. وزعم الجاحظ أنه كان من الملائكة؛ لأن الله تعالى قد استثناه منهم. ومنع أن يكون الاستثناء من غير جنس المستثنى منه وقلنا: إنما استثناه منهم لأنه كان حينئذ معهم فخالف الأمر وعصى واستكبر وأبىٰ وكفر. وقد أجاز النحويون استثناء الشيء من غير جنسه وتكلموا في إعرابه، وسمّاه البصريون منهم استثناءً منقطعاً. واختلف فيه الفقهاء؛ فأجازه الشافعي في جميع وجوهه حتى قال: لو قال في إقراره له عليّ ألفٌ إلاّ درهماً أو إلا ديناراً وفَسَّرَ الألف بما ليس من جنس استثناه[(٣)] قُبِلَ ذلك منه بعد أن يكون قيمة المستثنى منه أكثر من الاستثناء. وقال أبو حنيفة: إن كان الاستثناء مكيلاً أو موزوناً وجب أن يكون من جنس المستثنى منه، وإن كان مذروعاً أو معدوداً جاز أن يكون من غير جنسه. وليس للجاحظ علم بما أجمع عليه النحويون والفقهاء، فلا اعتبار بخلافه لهم.

---

(١) البهشمية أو الهاشمية هم المنسوبون إلى أبي هاشم الجبائي، وقد تقدّم التعريف به صفحة ١٥ حاشية ٥. أما الأصمية فينتسبون إلى الأصمّ من المعتزلة، وقد تقدّم التعريف به صفحة ١٧ حاشية ٢.

(٢) روى مسلم في الزهد والرقائق، باب ١٠ (حديث ٦٠/٢٩٩٦) عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «خُلقت الملائكة من نور، وخُلق الجنّ من مارج من نار، وخُلق آدم مما وُصف لكم». ورواه أيضاً الإمام أحمد في المسند (٦/ ١٥٣، ١٦٨).

(٣) لعله: بما ليس من جنس ما استثناه منه، أو بما ليس من جنس استثنائه. قاله في حاشية المطبوع (ص٢٩٧).

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في تفضيل بعض الأنبياء على بعض

كان ضرار بن عمرو[١] يقول: لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه. وقال أصحابنا مع أكثر الأمة بتفضيل بعضهم على بعض، وقالوا: إن نبينا ﷺ أفضلهم، وأولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم، وهم خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام. ومَن بُعِثَ منهم إلى الكافة أفضل ممن بُعِثَ منهم إلى قوم مخصوصين.

وقد قال نبينا ﷺ: «أنا سيد ولد آدم»[٢]. وقال أيضاً: «آدم ومَن دونه تحت لوائي»[٣]. وقال: «لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلا اتّباعي»[٤].

المسألة الرابعة من هذا الأصل
[في] تفضيل الأنبياء على الأولياء

أجمع أصحابنا مع أكثر الأمة على أن كل نبي أفضل من كل ولي ليس بنبي. وزعمت الغلاة من الروافض أن الأئمة أفضل من الأنبياء. وزعمت الخطابية منهم أن أبا الخطاب كان أفضل من جعفر الصادق مع قولهم بنبوّة جعفر وقول بعضهم بإلٓهيته. وزعمت الكرّامية أن في الأولياء مَن هو أفضل من بعض الأنبياء. ومنهم مَن ادّعى

---

(١) تقدم صفحة ٦٦ حاشية ٢.

(٢) رواه أبو داود في السنة باب ١٣ (حديث ٤٦٧٣) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم، وأوّل مَن تنشقّ عنه الأرض، وأوّل شافع وأوّل مشفع». ورواه ابن ماجة في الزهد باب ٣٧ (حديث ٤٣٨) عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر، وأنا أول مَن تنشق الأرض عنه يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول شافع وأول مشفع ولا فخر، ولواء الحمد بيدي يوم القيامة ولا فخر».

(٣) هو جزء من الحديث السابق عن أبي سعيد الخدري؛ ولكن ورد ذكر آدم ولواء الحمد عند الترمذي، رواه في تفسير القرآن باب ١٨ (حديث ٣١٤٨) والمناقب باب ١ (حديث ٣٦١٥) ولفظه: «أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيّ يومئذ آدم فمَن سواه إلا تحت لوائي، وأنا أول مَن تنشقّ عنه الأرض ولا فخر».

(٤) ذكره علي القاري في الأسرار المرفوعة (٨٣، ٢٩٢).

فضل زعيمهم ابن الكرّام على ابن مسعود وكثيرٍ من الصحابة ولم يجسر على تفضيله على الأنبياء خوفاً من السيف. وهذا قول لا يستحق صاحبه الكلام عليه.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في معرفة مراتب الصحابة رضوان الله عليهم

الصحابة رضي الله عنهم على مراتب:

أعلاهم رتبة السابقون منهم إلى الإسلام. وأوَّل مَن سبق منهم من الرجال أبو بكر، ومن أهل البيت عليّ، ومن النساء خديجة، ومن الموالي زيد بن حارثة، ومن الحبشة بلال، ومن الفرس سلمان.

واختلفوا في علي وأبي بكر، فأكثر أصحاب التواريخ على أن عليًّا أسلم قبل أبي بكر بيوم. وإنما اختلفوا في سِنِّهِ وبلوغه عند إسلامه. وأجمعوا على أن أوّل مَن أسلم من تميم واقد بن عبد الله التميمي، وهو أول مسلم قَتَلَ كافراً في دولة الإسلام؛ لأنه قتل عمرو بن الحضرمي قبل وقعة بدر. وقال محمد بن إسحاق بن يسار: أول ذَكَر من الناس آمن برسول الله ﷺ علي بن أبي طالب[1]، ثم أسلم زيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ[2]، ثم أسلم أبو بكر[3]، ثم دعا أبو بكر إلى الإسلام مَن وثق به فأسلم على يديه عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعبد الرحمٰن بن عوف وسعد بن أبي وقاص؛ فجاء بهم إلى النبي ﷺ فأسلموا وصَلَّوْا معه[4]. ثم أسلم أبو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح[5]، ثم دخل الناس أرسالاً في دين الإسلام.

وأوَّل مَن أسلمت من النساء خديجة رضي الله عنها[6]، وكان إسلامها قبل إسلام عليّ وأبي بكر. ثم عاتكة بنت الخطاب أخت عمر بن الخطاب، وأسماء بنت

---

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام (ص١٨٦).
(٢) انظر السيرة النبوية لابن هشام (ص١٨٨).
(٣) انظر السيرة النبوية لابن هشام (ص١٨٩).
(٤) انظر السيرة النبوية لابن هشام (ص١٨٩ ـ ١٩١).
(٥) انظر السيرة النبوية لابن هشام (ص١٩١).
(٦) انظر السيرة النبوية لابن هشام (ص١٨٣).

أبي بكر، وعائشة بنت أبي بكر، وأسماء بنت عُمَيْس امرأة جعفر بن أبي طالب بعد إسلام زوجها جعفر.

والطبقة الثانية من الصحابة: هم الذين أسلموا عند إسلام عمر؛ وذلك أن عمر لمّا أسلم حمل رسول الله ﷺ إلى دار الندوة فبايعه قوم من أهل مكة ويقال أصحاب دار الندوة.

والطبقة الثالثة منهم: أصحاب الهجرة الأولى إلى الحبشة. وأول مَن هاجر منهم إلى الحبشة عثمان بن عفان مع امرأته رقية بنت رسول الله ﷺ، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة، والزبير بن العوّام، وحمزة بن عبد المطلب، وجعفر بن أبي طالب مع امرأته أسماء بنت عميس وولدت له بها عبد الله بن جعفر، ومصعب بن عمير، وعبد الرحمٰن بن عوف[١]. وكان جميع مَن لَحِقَ بالحبشة وهاجر إليها هرباً من أذى المشركين، سوى أبنائهم الذين خرجوا معهم صغاراً وولدوا بها، اثنين وثمانين رجلاً.

والطبقة الرابعة منهم: أصحاب العقبة الأولى التي بايعه عليها جماعة يقال فيهم فلان عقبيّ. وفيهم اثنا عشر رجلاً من الأنصار، منهم أبو أمامة وأسعد بن زرارة[٢]، وعوف ومعوذ ابنا الحارث بن رفاعة وهما ابنا عفراء، ورافع بن مالك بن العجلان، وذكوان بن عبد قيس، وعبادة بن الصامت الخزرجي، ويزيد بن ثعلبة، وعباس بن عبادة بن نضلة، وعقبة بن عامر بن نافر[٣]، وعيينة بن عامر، وحارثة بن ثعلبة الأوسي، وأبو الهيثم[٤]، وعويم بن ساعدة، وجماعة من أهل مكة. فلما بايعه هؤلاء الاثنا عشر من الأنصار بعث معهم رسول الله ﷺ بمصعب بن عمير ليصلي بهم بالمدينة ويقرئهم القرآن، وهو أول مقرىء بالمدينة وأول أمير وَرَدَها من المسلمين، ونزل على أسعد بن زرارة.

والطبقة الخامسة: أصحاب العقبة الثانية[٥]، وأكثرهم من الأنصار؛ وفيهم البراء بن معرور، وكعب بن مالك الشاعر، وعبد الله بن عمرو بن حرام وهو الذي أسلم ليلة هذه العقبة، وكانت الليلة الوسطى من ليالي أيام التشريق. وكانوا سبعين رجلاً من الأنصار ومعهم امرأتان، وهما: نسيبة بنت كعب، وأسماء بنت عمير بن

---

(١) انظر تتمة أسماء مَن هاجر الهجرة الأولى إلى الحبشة في السيرة النبوية (ص٢٣٨ ـ ٢٤٣).
(٢) في السيرة النبوية (ص٣٠٧): «... أسعد بن زرارة بن عدس... وهو أبو أمامة».
(٣) في السيرة النبوية (ص٣٠٩): «...بن عامر بن نابي».
(٤) أبو الهيثم بن التيهان، واسمه مالك. انظر السيرة النبوية (ص٣٠٩).
(٥) انظر السيرة النبوية (ص٣١٣).

عدي. وحضرهم[١] رسول الله ﷺ ومعه عمُّهُ العباس وهو على دين قومه، إلا أنه هو الذي أخذ عليهم الميثاق لرسول الله ﷺ. وأوّل مَن بايع منهم رسول الله ﷺ في هذه الليلة البراء بن معرور، وأخذ بيده وقال: والذي بعثك بالحق لنمنعنّك مما نمنع منه أذرنا[٢]. ثم بايعه بعده أبو الهيثم بن التيّهان، وقال لهم رسول الله ﷺ: «أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نفساً كفلاء على قومهم[٣] بما فيهم» فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً: تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. وقال رسول الله ﷺ لهؤلاء النقباء: «أنتم على قومكم كفلاء[٤] ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم وأنا كفيل على قومي» قالوا: نعم. وكان سعد بن عبادة والمنذر بن عمرو من جملة النقباء، وكذلك أسيد بن حضير وسعد بن حيثمة[٥] وأسعد بن زرارة وسعيد[٦] بن الربيع الخزرجي ورافع بن مالك بن العجلان والبراء بن معرور وعبد الله بن عمرو بن حرام وعبادة بن الصامت.

والطبقة السادسة منهم: المهاجرون مع رسول الله ﷺ إلى المدينة ومَن أدركه منهم بقباء قبل دخوله المدينة، وكان أبو بكر ممن صحبه في الهجرة مع مولاه عامر بن فهيرة ودليلهما على الطريق عبد الله بن أريقط وكان على دين قومه. وأبو بكر ثانيه في الغار[٧] وحده. وكان عليٌّ رضي الله عنه قد خلفه بمكة على رد الودائع التي كانت عنده ثم لحق به بقباء.

والطبقة السابعة: المهاجرون بين دخول رسول الله ﷺ المدينة وبين بدر.

والطبقة الثامنة منهم: البدريون، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً كعدد الرسل من الأنبياء عليهم السلام وكعدد مَن ثبت مع طالوت في حرب جالوت. وقد ورد[٨] في

---

(١) في الأصل: «وحصرهم» بالصاد المهملة.

(٢) كذا في الأصل؛ ولعلها: «ذرارينا».

(٣) في السيرة النبوية (ص٣١٦): «ليكونوا على قومهم».

(٤) في السيرة النبوية (ص٣١٧): «... على قومكم بما فيهم كفلاء».

(٥) كذا في الأصل. والصواب: «خيثمة».

(٦) كذا في الأصل. وفي السيرة النبوية (ص٣١٦): «سعد» وهو الصواب.

(٧) قال تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [التوبة: ٤٠].

(٨) في نسخة: «روي» بدل «ورد».

أهل بدر أن الله قال فيهم: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم[١].

والطبقة التاسعة منهم: أصحاب أحد، غير رجل منهم اسمه قزمان؛ فإنه كان منافقاً، وقَتَلَ يومئذ جماعة من المشركين وقُتِلَ، وفيه قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»[٢]. والباقون منهم من أهل الجنة وهم مقدار سبعمائة رجل.

والطبقة العاشرة منهم: أصحاب الخندق، وعبد الله بن عمر معدود فيهم.

والطبقة الحادية عشرة: هم المهاجرون بين الخندق والحديبية.

---

(١) رواه البخاري في المغازي باب ٩ (حديث رقم ٣٩٨٣) عن عليّ رضي الله عنه قال: بَعَثَني رَسُولُ الله ﷺ وأبا مَرْثَدٍ وَالزُّبَيْرَ وَكُلُّنا فارِسٌ قَالَ: «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فإنَّ بِهَا امْرَأَةً مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَعَها كِتابٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إلى الْمُشْرِكِينَ» فَأَدْرَكْناها تَسِيرُ عَلى بَعِيرٍ لَها حَيْثُ قالَ رَسُولُ الله ﷺ فَقُلْنا: الكتابَ! فَقالَتْ: مَا مَعَنا كِتابٌ فَأَنَخْنَاهَا فَالْتَمَسْنَا فَلَم نَرَ كِتاباً فَقُلْنا ما كَذَبَ رَسُولُ الله ﷺ لَتُخرِجنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُجَرِّدَنَّكِ فَلَمّا رَأَتِ الجِدَّ أَهْوَتْ إلى حِجْزَتِهَا وَهِيَ مُحْتَجِزَةٌ بِكِساءٍ فَأَخْرَجَتْهُ فَانْطَلَقْنَا بِها إلى رَسُولِ الله ﷺ فقالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ الله قَدْ خانَ اللّهَ وَرَسُولَهُ والْمُؤْمِنِينَ فَدَعْنِي فَلأَضْرِبْ عُنُقَهُ فقالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا حَمَلَكَ عَلى مَا صَنَعْتَ؟» قَالَ حَاطِبٌ: وَالله ما بِي أَنْ لا أَكُونَ مُؤْمِناً بالله وَرَسُولِهِ ﷺ أَرَدْتُ أَنْ تَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يَدْفَعُ الله بِها عَنْ أَهْلِي وَمالِي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِكَ إلاّ لَهُ هُناكَ مِنْ عَشِيرَتِهِ مَنْ يَدْفَعُ الله بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمالِهِ، فَقالَ: «صَدَقَ ولاَ تَقُولُوا لَهُ إلاَّ خَيْراً» فَقالَ عُمَرُ: إنَّهُ قَدْ خانَ الله وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ فَدَعْنِي فَلأَضْرِبْ عُنُقَهُ فَقالَ: «أَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ؟» فَقالَ: «لَعَلَّ الله اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقالَ: اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمُ الْجَنَّةُ ـ أَوْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ» فَدَمَعَتْ عَيْنا عُمَرَ وَقالَ: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. ورواه البخاري أيضاً في مواضع أخرى من صحيحه. ورواه مسلم في فضائل الصحابة (حديث ١٦١).

(٢) رواه البخاري في الجهاد والسير باب ١٨٢ (حديث رقم ٣٠٦٢) عن أبي هريرةَ رضي الله عنه قال: شَهِدْنا مع رسول الله ﷺ، فقال لرجلٍ ممّن يدَّعي الإسلام: «هٰذا من أهلِ النار». فلما حضرَ القتالُ قاتلَ الرجلُ قِتالاً شديداً فأصابَتْهُ جراحةٌ. فقيل: يا رسولَ الله، الذي قلتَ إنه من أهل النار فإنه قاتلَ اليومَ قتالاً شديداً وقد مات، فقال النبيُّ ﷺ: «إلى النار». قال فكاد بعضُ الناسِ أن يرتابَ. فبينما هم على ذلك إذ قيلَ إنه لم يَمُتْ، ولكنَّ به جِراحاً شديداً. فلما كان من اللَّيلِ لم يصبرْ على الجِراح فقتَلَ نفسَه، فأُخبِرَ النبيُّ ﷺ بذلك فقال: «الله أكبرُ، أشهَدُ أني عبدُ الله ورسولُهُ» ثم أمرَ بلالاً فنادى بالنَّاس: «إنهُ لا يدخلُ الجنَّةَ إلاّ نفسٌ مُسلمة، وإنَّ الله ليُؤيِّدُ هذا الدين بالرجُل الفاجر». ورواه أيضاً بالأرقام (٤٢٠٣، ٤٢٠٤، ٦٦٠٦). ورواه مسلم في الإيمان (حديث ١٧٨)، وأحمد في المسند (٢/٣٠٩).

والطبقة الثانية عشرة: أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة، وكانت بالقرب من بئرها وفُقدت بعد ذلك.

والطبقة الثالثة عشرة: المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة؛ منهم أبو هريرة، ومنهم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الله بن عثمان بن طلحة، وآخرهم العباس عَمُّ رسول الله ﷺ فإنه استقبله سنة الفتح بالأبواء فقال له: «يا عَمّ خُتمت بك الهجرة كما خُتمت بي النبوة» ولم يكن لأحد بعد الفتح أجر الهجرة وإن كان له أجر الإسلام.

والطبقة الرابعة عشرة: الذين أسلموا يوم فتح مكة وفي ليلته، منهم أبو سفيان بن حرب وحكيم بن حزام وأبو سفيان بن الحارث؛ وعكرمة بن أبي جهل وصفوان بن أمية أسلما بعد ذلك بأيام[1].

والطبقة الخامسة عشرة: الذين دخلوا في دين الله أفواجاً بعد ذلك ونزل فيهم: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢﴾ [النصر: ١، ٢].

والطبقة السادسة عشرة: صبيان أدركوا رسول الله ﷺ وقلَّتْ روايتهم عنه، كسبطيه الحسن والحسين رضي الله عنهما وكعبد الله بن الزبير.

والطبقة السابعة عشرة: صبيان حُمِلُوا إليه عام حجة الوداع وقُبَيْلَ ذلك ليست لهم روايات صحيحة؛ كمحمد بن أبي بكر والسائب بن يزيد وعبد الله بن ثعلبة بن أبي صعتر[2] وعبد الله بن عامر بن كريز. ومن هذه الطبقة قوم رأوا رسول الله ﷺ فَحَسْبُ، كأبي الطفيل وأبي جحيفة، فإنهما رأياه في الطواف وعند زمزم. فأما المخضرمون الذين أدركوا الجاهلية والإسلام ولم يُرزقوا رؤية رسول الله ﷺ، فمنهم أبو عمرو سعد بن إياس الشيباني وسويد بن غَفَلَة الكندي وشريح بن هانىء الحارثي وعمرو بن ميمون الأودي والأسود بن يزيد النخعي ومسعود بن حراش أخو ربعي وأبو عثمان[3] النهدي وأبو رجاء العطاردي وأبو الحلال العتكي وجبير بن نفير والأحنف بن قيس ومَن جرى مجراهم؛ وهؤلاء عدادهم في التابعين.

---

(١) انظر قصة إسلامهما في السيرة النبوية (ص٧٤٨).

(٢) كذا في الأصل؛ ولعلّ الصواب: «صعير».

(٣) في الأصل «أبو عثمان» بدون واو العطف.

المسألة السادسة من هذا الأصل
في بيان الأفضل من الصحابة

أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة، ثم الستة الباقون بعدهم إلى تمام العشرة، وهم: طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعبد الرحمٰن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح. ثم البدريون، ثم أصحاب أحد، ثم أهل بيعة الرضوان بالحديبية. واختلف أصحابنا في تفضيل عليٍّ وعثمان، فقدم الأشعري عثمان وبناه على أصله في منع[1] من إمامة المفضول. وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة والحسين بن الفضل البَجلي بتفضيل علي رضي الله عنه. وقال القلانسي: لا أدري أيهما أفضل؛ وأجاز إمامة المفضول.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في بيان مراتب التابعين

وفائدة هذه المسألة أن مَن لم يعرف مراتب التابعين ربما التبس عليه أمر بعضهم فظنه صحابيًّا وجعل مُرْسَله مسنداً، وربما ظنه من أتباع التابعين فبَخَسَه حظه.

وهم على خمس عشرة طبقة (أعلاهم طبقة أبو رجاء)[2] العطاردي وأبو[3] عثمان النهدي وسعيد بن المسيب وقيس بن أبي حازم وأبو ساسان حضير بن المنذر وأبو وائل شقيق بن سلمة وآخرهم في الطبقة مَن لَقيَ أنس بن مالك من أهل البصرة، أو[4] عبد الله بن أبي أوفى من أهل الكوفة، أو السائب بن يزيد من أهل المدينة، أو عبد الله بن الحارث بن جَزّ[5] من أهل الحجاز، أو أبا أمامة الباهلي من أهل الشام.

---

(١) كذا؛ ولعلها «المنع» أو «منعه».

(٢) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «أعلاهم طبقة مَن أدرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة أو أدرك أكثرهم، ومن هذه الطبقة أبو الرجاء».

(٣) في الأصل: «أبو» بدون واو العطف.

(٤) في نسخة: «و» بدل «أو».

(٥) كذا في الأصل؛ والصواب «جزء»؛ وهو عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي. صحابي سكن مصر، وعمي قبل وفاته. وهو آخر مَن مات بمصر من الصحابة سنة ٨٦هـ. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي (٤/ ٧٧).

ومن المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام ولم يُرزقوا لقاء النبي ﷺ: أبو رجاء العطاردي، وأبو وائل الأسدي، وأبو عثمان النهدي، وأبو عمرو سعد بن إياس الشيباني، وأبو عبد الله عمرو بن ميمون الأودي، وأبو رافع الصائغ، وأبو الحلال العتكي، وأبو أمية سويد بن غَفَلَة الكندي، وشريح بن هانىء الحارثي، والأسود بن يزيد النخعي، والأسود بن هلال المحارقي[(١)]، والمعرور بن سويد، وعبد خير بن يزيد الخيواني، ومسعود بن حراش أخو ربعي بن حراش، ومالك بن عمير، وغنيم بن قيس.

وقد عُدَّ في التابعين قوم وُلِدُوا في زمان النبي ﷺ ولم يسمعوا منه؛ كيوسف بن عبد الله بن سلام، ومحمد بن أبي بكر، وسهل بن حنيف، وعبد الله بن عامر بن ربيعة، وعبيد الله بن ثعلبة بن أبي صعتر[(٢)]، وأبي عبد الله الصنابحي، وعمرو بن سلمة الجرمي، وعبيد الله بن عمير، وسلمان بن ربيعة الباهلي.

وطبقة بعدهم قوم من التابعين ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة؛ كإبراهيم بن سويد النخعي، وبُكَيْر بن أبي الشُّمَيْط، وبكير بن عبد الله بن الأشج، وثابت بن عجلان الأنصاري، وسعيد بن عبد الرحمٰن الرقاشي وأخيه واصل بن حرة.

وطبقة بعدهم قوم من أتباع التابعين وقد لَقُوا بعض الصحابة؛ كأبي الزناد عبد الله[(٣)] بن ذكوان، وهشام بن عروة، وموسى بن عقبة.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في تفصيل مراتب النساء

في الحديث: أن سيدة نساء العالمين أربع وأنهن أفضل نساء العالمين وخيرهن؛ وهنّ: آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت رسول الله ﷺ[(٤)].

---

(١) في نسخة: «المحاربي».

(٢) تقدمت هكذا أيضاً صفحة ٣٣٠. وأشرنا هناك إلى أن الصواب قد يكون «صعير» والله أعلم.

(٣) في نسخة أخرى: «وعبد الله» والصواب «عبد الله» بدون واو العطف. وهو أبو الزناد عبد الله بن ذكوان القرشي المدني. محدث من كبارهم. ولد سنة ٦٥، وتوفي سنة ١٣١هـ (الأعلام: ٤/ ٨٥، ٨٦).

(٤) روى الترمذي في المناقب باب ٦١ (حديث ٣٨٧٨) عن أنس رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «حسبك من نساء العالمين مريم ابنة عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وآسية امرأة فرعون».

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في فضل عائشة وفاطمة(١)

واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة، فكان شيخنا أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يُفَضِّلان فاطمةَ على عائشة. وهذا هو الأشبه بمذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري وبه قال الشافعي. وللحسين بن الفضل رسالة في ذلك. وزعمت البكرية أن عائشة أفضل من فاطمة. والقول الأول هو الصحيح عندنا؛ للخبر الوارد في أن أفضل النساء وخيرهن أربع، وأفضل النساء بعد فاطمة وخديجة: عائشة، ثم أم سلمة، ثم حفصة بنت عمر، ثم الله أعلم بالأفضل منهن بعد ذلك. وقد قيل إن بنات كل نبي أفضل من زوجاته.

المسألة العاشرة من هذا الأصل(٢)
في ترتيب أئمة الدين في علم الكلام

أول متكلمي أهل السنّة من الصحابة علي بن أبي طالب؛ لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة. ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهني. وادَّعَت القدرية أن عليًا كان منهم، وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزّال أخذ مذهبه من محمد وعبد الله ابني علي رضي الله عنه. وهذا من بهتهم. ومن العجائب أن يكون ابنا عليّ قد علّما واصلاً رَدَّ شهادة(٣) علي وطلحة والشكَّ في عدالة عليّ. أفَتَراهما علماه إبطال شفاعة عليّ وشفاعة صهر المصطفى ﷺ(٤)؟ وأول متكلمي أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز، وله رسالة بليغة في الرد على القدرية. ثم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن. ثم الحسن البصري، وقد ادَّعَتْه القدرية، فكيف يصح لها هذه الدعوى مع رسالته إلى عمر بن

---

(١) هذه المسألة التاسعة لم تذكر في نسخة أخرى كمسألة مستقلة بل أُدرجت ضمن المسألة الثامنة.
(٢) عبارة «من هذا الأصل» ساقطة من الأصل، وزدناها اتباعاً منا لطريقة المؤلف في هذا الكتاب.
(٣) في نسخة أخرى: «قد علّما ردّ شهادة» بسقوط «واصلاً».
(٤) في نسخة أخرى: «أفتراهما علّماه إبطال شهادة طلحة وصهر النبي ﷺ».

عبد العزيز في ذم القدرية ومع طرده واصلاً عن مجلسه عند إظهاره بدْعَتهُ؟ ثم الشعبي، وكان أشد الناس على القدرية. ثم الزهري، وهو الذي أفتى عبدَ الملك بن مروان بدماء القدرية.

ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض، وهو الذي قال: أرادت المعتزلة أن تُوَحِّد ربَّها فألْحَدَتْ، وأرادت التعديل فنسبت البخل إلى ربها. وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب: أبو حنيفة والشافعي، فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سَمّاه كتاب الفقه الأكبر، وله رسالة[١] أملاها في نصرة قول أهل السنة أن الاستطاعة مع الفعل؛ ولكنه قال: إنها تصلح للضدين، وعلى هذا قوم من أصحابنا. وقال صاحبه أبو يوسف في المعتزلة: إنهم زنادقة. وللشافعي كتابان في الكلام، أحدهما: في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني: في الرد على أهل الأهواء. وذكرَ طرفاً من هذا النوع في كتاب القياس وأشار فيه إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء. فأما المَريسي من أصحاب أبي حنيفة فإنما[٢] وافق المعتزلة في خلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال. ثم من بعد الشافعي تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام؛ كالحارث بن أسد المحاسبي، وأبي علي الكرابيسي، وحرملة البُوَيْطي، وداود الأصبهاني. وعلى كتاب الكرابيسي في المقالات مُعَوَّلُ المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الأهواء. وعلى كتبه في الشروط وفي علل الحديث والجرح والتعديل مُعَوَّلُ الفقهاء وحُفّاظ الحديث. وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث مُعَوَّلُ متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم. ولداود صاحب الظاهر كتب كثيرة في أصول الدين مع كثرة كتبه في الفقه[٣]، وابنُهُ أبو بكر جامع بين الفقه والكلام والأصول والأدب والشعر. وكان أبو العباس بن شريح أنزع الجماعة[٤] في هذه العلوم، وله نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافُؤِ الأدلة[٥]، وهو أشبع من نقض ابن الراوندي عليهم، فأما

---

(١) ذكر ابن النديم في الفهرست (ص٣٤٣) من كتب أبي حنيفة: كتاب الفقه الأكبر، كتاب رسالته إلى البستي، كتاب العالم والمتعلم رواه عنه مقاتل، كتاب الردّ على القدرية.

(٢) في نسخة «فإنه» بدل «فإنما».

(٣) انظر كتب داود الظاهري في الفهرست لابن النديم (ص٣٦٢ ـ ٣٦٤).

(٤) في كتاب التواريخ للمؤلف: «كان ابن شريح أبدع الجماعة» انظر حاشية المطبوع (ص٣٠٩).

(٥) كتاب «الجاروف في تكافؤ الأدلّة» لأبي حفص الحدّاد من المعتزلة. ونقضه عليه أبو علي الجبائي والخياط والحارث الورّاق، كما في الفهرست (ص٣٠٠).

تصانيفه في الفقه فالله يحصيها. ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دَمَّرَ على المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه، وآثارُ بيانه في كتبه. وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل. ومن تلامذة عبد الله بن سعيد عبد العزيز المكي الكتّاني الذي فضح المعتزلة في مجلس المأمون. وتلميذه الحسين بن الفضل البجلي صاحب الكلام والأصول وصاحب التفسير والتأويل، وعلى نكته في القرآن مُعَوَّلُ المفسرين، وهو الذي استصحبه عبد الله بن طاهر والي خراسان إلى خراسان فقال الناس إنه قد أخرج علم العراق كله إلى خراسان. ومن تلامذة عبد الله بن سعيد أيضاً الجنيد شيخ الصوفية وإمام الموحدين، وله في التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية. ثم بعدهم شيخ النظر وإمام الآفاق في الجدل والتحقيق أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري الذي صار شَجاً في حلوق القدرية والنجارية والجهمية والجسمية والروافض والخوارج، وقد ملأ الدنيا كتبه، وما رُزِقَ أحد من المتكلمين من التَّبَع ما قد رُزِقَ؛ لأن جميع أهل الحديث وكل مَن لم يتمعزل[1] من أهل الرأي على مذهبه. ومن تلامذته المشهورين أبو الحسن الباهلي وأبو عبد الله بن مجاهد، وهما اللذان أثْمَرا تلامذةً هم إلى اليوم شموسُ الزمان وأئمةُ العصر كأبي بكر محمد بن الطيب قاضي قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وسائر حدود هذه النواحي، وأبي بكر محمد بن الحسين بن فورك وأبي إسحاق إبراهيم بن محمد المهراني. وقبلهم أبو الحسن علي بن مهدي الطبري صاحب الفقه والكلام والأصول والأدب والنحو والحديث. ومن آثاره تلميذ مثل أبي عبد الله الحسين بن محمد البزازي صاحب الجدل والتصانيف في كل باب من الكلام. وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم [على الخصوص والعموم][2] أبو علي الثقفي، وفي زمانه كان إمام أهل السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً. وتصانيف الثقفي ونقوضه على أهل الأهواء زائدةٌ على مائة كتاب. وقد أدركنا منهم في عصرنا أبا عبد الله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضي القضاة ومحمد بن الحسين بن فورك وإبراهيم بن محمد المهراني والحسين بن محمد البزازي، وعلى منوال هؤلاء الذين أدركناهم شيخنا وهو لإحْياءِ الحق كَلٌّ وعلى أعدائه غُلٌّ.

---

(١) أي يتخذ مذهب الاعتزال.

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل

في ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة والجماعة

مضى فقهاءُ الصحابة رضي الله عنهم على مذهب أهل السنة والجماعة. والعشرةُ الذين شهد لهم النبي ﷺ بالجنة كانوا فقهاء. وأربعة من الصحابة تكلَّمَ في جميع أبواب الفقه، وهم: عليٌّ وزيد وابن عباس وابن مسعود. وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا في مسألة على قول فالأمة فيها مجمعة على قولهم، غير مبتدع لا يعتبر خلافه في الفقه. وكل مسألة اختلف فيها هؤلاء الأربعة فالأمة فيها مختلفة. وكل مسألة انفرد فيها عليٌّ بقول عن سائر الصحابة تَبِعَهُ فيها ابن أبي ليلى والشعبيُّ وعبيدة السلماني. وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول اتَّبَعه مالك والشافعي في أكثره ويتبعه خارجة بن زيد لا محالة. وكل مسألة انفرد فيها ابن عباس بقول تبعه فيها عكرمة وطاوس وسعيد بن جبير. وكل مسألة انفرد فيها ابن مسعود بقول تبعه فيها علقمة والأسود وأبو ثور. ثم من بعد الصحابة الفقهاءُ السبعةُ من أهل المدينة، وهم: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وخارجة بن زيد، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله، وعتبة بن مسعود، وأبو بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام. وقد عَدَّ مالكٌ قولَ هؤلاء السبعة إجماعاً إذا اجتمعوا على قول واحد. ومن بعدهم أئمة الأمة في الفقه، مثل: الأوزاعي ومالك والثوري والشافعي وأبي ثور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود صاحب الظاهر، وتلامذةُ هؤلاء في الفقه على سمت الحديث. فأما الذين وافقوهم في أصول الكلام وخالفوهم في فروع الأحكام، فأبو حنيفة وابن أبي ليلى ومَن في طبقتهما من أهل الرأي. وأصل أبي حنيفة في الكلام كأصول أصحاب الحديث، إلاّ في مسألتين، إحداهما: أنه قال في الإيمان إنه إقرار ومعرفة، والثانية: قولُهُ بأن لله مائِيَّةً[1] لا يعرفها إلا هو، كما ذهب إليه ضرار. وقد دَمَّرَ أبو حنيفة في كتابه الذي سمّاه بالفقه الأكبر على المعتزلة ونصر فيه قول أهل السنة في خلق الأفعال وفي أن الاستطاعة مع الفعل [إلا أنه يصلح للضدين، وهذا قول بعض أصحابنا][2]. وقال أبو يوسف في المعتزلة إنهم زنادقة، وقال محمد بن الحسن: مَن صلّى خلف القدري القائل بخلق القرآن يعيد صلاته. ورَدَّ مالك شهادة أهل الأهواء كلهم. وقد أشار الشافعي إلى ذلك في كتاب القياس.

---

(١) مائية: ماهيّة.

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل

في ترتيب أئمة الحديث والإسناد

هؤلاء على طبقات في طبقة التابعين، منهم أربعة وهم: الزهري، وسعيد بن جبير، وهشام بن عروة، وموسى بن عقبة. وقد عُدَّ فيهم أبو الزناد أيضاً، وكان قد أدرك أنسَ بن مالك وعبد الله بن عمر. والفقهاءُ السبعةُ من التابعين من هذه الجملة، فإنهم كانوا مع فقههم أئمةً في الحديث. وفي طبقة أتباع التابعين منهم: مالك بن أنس وسفيان الثوري وسعيد بن الحجاج العتكي وابن جريج وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك ويحيى بن سعيد القطان التميمي. وفي الطبقة التي بعدهم: الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وعبد الرحمٰن بن مهدي وعلي بن المديني. وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل، وقد ذكر الشافعي أصل هذا العلم في كتاب الرسالة وصنّفه لعبد الرحمٰن بن مهدي. وعلي بن المديني هو الذي أكثرُ تصانيفه في هذا الباب، فمنها: كتاب الأسامي والكُنى، وكتاب الضعفاء، وكتاب المُدَلّسين، وكتاب الطبقات، وكتاب علل المسند، وكتاب الوهم والخطأ، وكتاب قبائل العرب، وكتاب التاريخ، وكتاب الثقات، وكتاب اختلاف[1] الحديث، وكتاب الأسامي الشاذّة، وكتاب تفسير غريب الحديث، وكتاب مذاهب المحدثين. وعلى كتب يحيى بن مَعين مُعَوَّلُ أهل الحديث في الجرح والتعديل. وإسحاق بن راهويه هو الذي أملى مسنده الكبير من حفظه فلم يخطىء في متن الحديث ولا في إسناده. ومنهم محمد بن يحيى الذهلي الذي قيل فيه إنه وارث علم الزهري. ومنهم محمد بن إسماعيل البخاري صاحب المسند الصحيح والتاريخ الكبير وكتاب الضعفاء وما كان في عصره ولا بعده مثله. ومنهم أبو زرعة الرازي الذي قال فيه أحمد بن حنبل إنه يحفظ ستمائة ألف حديث بأسانيدها. وأبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي من أقران أبي زرعة، وابنُهُ عبد الرحمٰن بن أبي حاتم إمامٌ في الفقه والحديث والورع. ومنهم إبراهيم بن إسحاق الحربي، إمام في الفقه والحديث والنحو واللغة؛ ومن آثاره تلميذ مثل ثعلب النحوي. ومنهم مسلم بن الحجاج النيسابوري صاحب المسند الصحيح والكتب العشرة

---

(١) في الأصل: «أخلاف».

والطبقات والأقران والعلل والأسماء والكُنىٰ والتواريخ ونحوها. ومنهم محمد بن إبراهيم بن عبدة[١] البوسنجي وتلامذتُهُ، مثل أبي عثمان والخفاف وأبي بكر الجارودي وإبراهيم بن أبي طالب ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، كانوا يأخذون بركابه إذا ركب؛ وكل واحد منهم إمام زمانه. ومنهم عثمان بن سعيد الدارمي الذي أخذ النحو واللغة عن ابن الأعرابي والفقه عن البُوَيْطي والحديث عن يحيى بن مَعين وعلي بن المديني وكان في كل نوع منه إماماً. ومنهم محمد بن نصر المروزي صاحب اختلاف العلماء وإمام الفقه والكلام والحديث، وكتابه في اختلاف العلماء يشتمل على أربعين مجلدة. ومن بركة آثاره تلميذ مثل أبي علي الثقفي. ومنهم محمد بن إسحاق بن خزيمة إمام الفقه والحديث، مع ما كان فيه من مكابدة المتكلمين، ثم إنه رجع إلى موافقة منه لهم. وأدركنا في عصرنا [رجالاً][٢] منهم أبو أحمد عبد الله بن عدي الحافظ الجرجاني وأبو أحمد محمد بن أحمد الحافظ وأبو عبد الله محمد بن عبد الله البيّاع وأبو الحسين الحجاجي بنيسابور وأبو الحسن الدارقطني وابن شاهين وابن المظفَّر وابن بكير بالعراق. وأقرانُ هؤلاء جماعةٌ يطول الكتاب بذكرهم. وكل مَن ذكرناهم وجدناهم مكفِّرين لأهل القدر وسائر أهل الأهواء والبدع.

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في ترتيب أئمة التصوف والإشارة

هؤلاء منهم إبراهيم بن أدهم، وإبراهيم بن سعيد العلوي صاحب الكرامات، وإبراهيم الخواص، وإبراهيم بن شيبان، وأبو سليمان الداراني، وأحمد بن أبي الحواري، وأحمد بن عاصم الأنطاكي، وأبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، والفضيل بن عياض، والجنيد، وأبو الحسين النوري، وأبو القاسم الحكيم، وبشر الحافي، وإدريس بن يحيى الخولاني، وبنان الحمال، وذو النون المصري، وسَريّ السقطي، وأبو تراب النخشبي، وجعفر الخصاف، وجعفر الخلدي، وحاتم الأصم،

---

(١) كذا في المطبوع، وهو تحريف. والصواب: «محمد بن إبراهيم بن سعيد البوشنجي» شيخ أهل الحديث في زمانه بنيسابور ومن أئمة اللغة وكلام العرب. ولد سنة ٢٠٤، وتوفي سنة ٢٩١هـ. انظر الأعلام (٥/ ٢٩٤) ومصادره وهي: الوافي بالوفيات، وشذرات الذهب، وتذكرة الحفاظ.

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة.

وحمدون القصار، ومعروف الكرخي، وأبو علي الروذباري، والمزين، وخير النسّاج، وابن عطاء، والجريري، والشبلي، ورُوَيْم، وسهل بن عبد الله التُسْتَري، وأبو حفص الحداد النيسابوري، وأبو عثمان الخيبري[١]، وأبو يزيد البسطامي، وعمرو بن عثمان المكي، ويوسف بن الحسين. وقبلهم الحارث بن أسد المحاسبي. وقد اشتمل كتاب تاريخ الصوفية لأبي عبد الرحمٰن السلمي على زهاء ألف شيخ من الصوفية ما فيهم واحد من أهل الأهواء بل كلهم من أهل السنة سوى ثلاثة منهم، أحدهم: أبو حلمان الدمشقي فإنه تَسَتَّر بالصوفية وكان من الحلولية. والثاني: الحسين بن منصور الحلاج؛ وشأنه مشكل، وقد رضيه ابن عطاء وابن خفيف وابن القاسم النصر آباذي. والثالث: القنّاد، اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لأن الطيّب لا يقبل الخبيث.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في ترتيب أئمة النحو واللغة من أهل السنة

هؤلاء فريقان في المذهب: بصرية وكوفية.

والكوفية منهم كالمُفَضَّل الضبيّ، وابن الأعرابي، والكسائي، والفرّاء، والأجمر، واللحياني، وأبي عمرو الشيباني، وإبراهيم الحارثي، وثعلب، وابن الأنباري، وأبو مقسم. وكلهم من أهل السنة. ولإبراهيم الحارثي كتب في الرد على القدرية وأهل الأهواء. وللفراء كتاب في ذم القدرية.

والبصريون منهم أوَّلهم أبو الأسود الدُّؤلي، وله رسالة في ذم القدرية مع انتسابه إلى الشيعة. وبعده يحيى بن يعمر، وعيسى بن عمر الثقفي، وعبد الله بن إسحاق الحضرمي، وكانا يذمّان القدرية وذَمّا واصلَ بن عطاء في شكِّه في شهادة عليّ وطلحة. وبعدهما أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، وخلف الأحمر. ولأبي عمرو بن العلاء كلام كثير في ذم القدرية وذمِّ عمرو بن عبيد. وبعدهما الأصمعي، وهو الذي طرد الجاحظ عن مجلسه وقَنَّعَهُ بنعله وقال: نِعْمَ قناع القدريّ النعل. والأخفشان أبو الخطاب وأبو الحسن سعيد بن مسعدة سُنِّيَان، والزجاج سُنِّيٌّ، ومعانيه في القرآن أعلى[٢] مَذْهَبَ أهل السنة. وبعدهما ابن دُرَيْدٍ ونفطويه، وكانا على مذهب

(١) في الرسالة القشيرية (ص١٩): «أبو عثمان الحيري».

(٢) أعلى: رَفَعَ.

الشافعي. وقبلهما أبو حاتم السجستاني شيخ السنة شديد على القدرية. وكان سيبويه تلميذ حمّاد بن سلمة الذي كان سيفاً على القدرية. وإنما نُسِبَ المبرد إلى الاعتزال لمجالسته الجاحظ، وليس في كتبه شيء يدل على اعتزاله. وفي هذا دليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنة.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في تحقيق أهل السنة لأهل الثغور

بيان هذا واضح. في ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور أذربيجان وباب الأبواب، كلهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنة. وكذلك ثغور إفريقية وأندلس، وكل ثغر وراء بحر المغرب أهله من أصحاب الحديث، وكذلك ثغور اليمن على ساحل الزنج. وأما ثغور أهل ما وراء النهر في وجوه الترك والصّين فهم فريقان: إما شافعية، وإما من أصحاب أبي حنيفة؛ وكلهم يلعنون القدرية وأهل الأهواء. وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩] والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء والجهاد مع الكفرة في الثغور منهم. وليس لأهل الأهواء ثغر، فصحّ أن أهل السنّة هم المهتدون.

الأصل الخامس عشر من أصول هذا الكتاب
في بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع

يقع في هذا الأصل خمس عشرة مسألة[1]، كل واحدة منها كتاب يقوم بذاته، وهذه ترجمتها:

مسألة في حكم الكَفَرَةِ الذين لا يؤخذ منهم الجزية.

مسألة في حكم مَن يؤخذ منه الجزية.

مسألة في حكم مَن لم يبلغه الدعوة.

مسألة في حكم المرتدين.

مسألة في حكم الغلاة من الباطنية.

مسألة في حكم الغلاة من الروافض.

مسألة في حكم الخوارج.

مسألة في حكم الجهمية.

مسألة في حكم النجّارية.

مسألة في حكم المعتزلة القدرية.

مسألة في حكم المشبهة الجسمية.

مسألة في حكم البكرية والضرارية.

مسألة في مبايعة أهل الأهواء.

مسألة في نكاحهم وذبائحهم ومواريثهم.

مسألة في حكم دور أهل الأهواء.

فهذه مسائل هذا الأصل، وسنذكر في كل واحدة من هذه المسائل مقتضاها على التفصيل إن شاء الله تعالى.

---

(١) في نسخة أخرى: «ويشتمل هذا الأصل على خمس عشرة مسألة».



المسألة الأولى من هذا الأصل
في حكم الكفرة الذين لا يؤخذ منهم الجزية

اختلفوا في الفرق بين مَن يؤخذ منه الجزية وبين مَن لا يُقبل منه؛ فقال أبو حنيفة: إنها مقبولة من كل مَن بَذَلَها من الكفرة إلا مشركي العرب فإنها لا يقبل منهم. وقال الشافعي: إنها لا تُقبل إلا من أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والصابئون والسامرة. ولما وَجَدَ السلفَ مختلفين في المجوس جعلهم في الجزية كأهل الكتاب، وفي النكاح والذبيحة كأهل الأوثان، وجعل ديتَهم خُمْسَ دية اليهود والنصارى، وديةُ اليهود والنصراني ثُلُث دية المسلم عنده.

وإذا صحّت هذه المقدمة فالكَفَرَة الذين لا يؤخذ منهم الجزية ويقتلون إن لم يُسْلِمُوا ولم يكن لهم أمان خمسة عشر صنفاً:

أحدها: السوفسطائية الذين قالوا: لا علم ولا حقيقة لشيء، وفيهم مَن قال: لا أدري هل للأشياء حقائق أم لا حقائق لها. وفيهم مَن زعم أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات. وكل مَن اعتقد شيئاً فهو على دين صحيح وما اعتقده على ما اعتقده دهريًا كان أو موحّداً. وهؤلاء يلزمهم تصحيح قول نُفاةِ الحقائق؛ لأنهم قد اعتقدوا ذلك. ويقال لنُفاةِ الحقائق منهم: هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فإن قالوا: نعم، ناقضوا قولهم: لا حقيقة. وإن قالوا: لا، قيل: إذا لم يكن لنفيها حقيقة فلإِثْباتها حقيقة.

والصنف الثاني منهم: الدهرية الذين زعموا أن العالم قديم على صورتهن التي هي عليه في أرضه وهوائه وسمائه ونجومه، وأنه لا إنسان إلا من نطفة ومن إنسان قبله لا إلى نهاية، ولا سنبلة إلا من حبَّة وسنبلةٍ قبلها. وفيهم مَن قال بهذا المذهب، وزعم مع ذلك أن الأرض تهوي أبداً. ولزمهم على هذا الأصل أن لا يلحق الحجرُ المطروحُ الأرضَ؛ لأن الخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في انحداره إن لم يكن للأثقل وقفة.

والصنف الثالث منهم: السُّمَنِيَّة؛ وقولها في العالم كقول الدهرية، وزادوا عليهم القول بتكافُؤِ الأدلة وإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا يُعْلَمُ شيء إلا بالحواس الخمس.

والصنف الرابع منهم: أصحاب الهيولى؛ وقد زعم أكثرهم أن للعالم هيولى قديمة وأعراضها حادثة، وزعم بعضهم أن لكل جنس من العالم هيولى مخصوصة [فهيولى الذهب غير هيولى الخشب][(١)].

والصنف الخامس منهم: أصحاب الطبائع الذين قالوا بقدم العناصر الأربعة، وهي: الأرض والماء والنار والهواء، وقالوا: فيها أربع طبائع قديمة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وزعموا أن جميع أنواع النبات والجواهر والحيوانات مركب من هذه الأصول الأربعة، وإنما اختلفت الصُّوَرُ فيها لاختلاف المزاج في التركيب. وفيهم مَن ادّعى قدم الأفلاك معها وزعم أنها طبيعة خامسة غير قابلة للاستحالة والتغيُّر. وفيهم مَن قال بقدم العالم والطبائع الأربع وقال مع ذلك بصانع قديم كما ذهب إليه ابن قَيْسٍ، وذهب عليه من جهله وجوبَ كون الفاعل سابقاً لفعله.

والصنف السادس منهم: أصناف من الفلاسفة قالوا بقدم العالم ونفي الصانع، وصنف منهم قالوا بأن الصانع متصوَّر بالعقل. وفيهم مَن قال: العالم قديم وله علة قديمة؛ وهذا قول أرسطاطاليس.

والصنف السابع منهم: كفرة المنجمين؛ فمنهم مَن قال بقدم الأفلاك والكواكب وزعم أن حركاتها هي الموجبة لوقوع الحوادث في العالم. ومنهم مَن قال بإلّهية الشمس وعَبَدَها؛ وعليه كان قوم بلقيس قبل إسلامهم مع سليمان. وفيهم مَن عَبَدَ الشمس والقمر وقال: لأحدهما سلطان الليل وللآخر سلطان النهار. ومنهم مَن عَبَدَ الكواكب السبعة وزعم أنها مدبّرات العالم. ومنهم مَن قال بقدم زُحَل وحده لأنه أعلى الكواكب السبعة بزعمه.

والصنف الثامن منهم: الذين عَبَدُوا إنساناً محدوداً واتخذوه إلّهاً معبوداً؛ كالذين عبدوا جمشيد قبل الطوفان، والذين عبدوا فرعون ونمروذ بن كنعان وزوج الهندي بعد الطوفان.

والصنف التاسع منهم: قوم يعبدون رأساً مخصوصة من رؤوس الناس ويكتمون دينهم إلاّ ممن كان منهم، ويأخذون إنساناً فيغمسونه في الزيت أياماً فينخلع رأسه مع

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

عروقه عن بدنه فيعبدون ذلك الرأس[١]. وقيل إن قوماً منهم بحران وآخرين بأذربيجان وأمرهم مكتوم عن العامة.

والصنف العاشر منهم: الذين عبدوا الملائكة؛ وهم فريقان: أحدهما: قوم من الهند كانوا في زمن يوذاسف[٢] الهندي ثم نقلهم يوذاسف[٢] إلى عبادة الأصنام، والفريق الثاني منهم: قوم من العرب في الجاهلية زعموا أن الملائكة بنات الله فعبدوها لتشفع لهم إلى الله، وأنزل الله فيهم: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [النحل: ٥٧] وقال أيضاً: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الإسراء: ٤٠] وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾﴾ [النجم: ٢٧].

والصنف الحادي عشر منهم: الحلولية الذين عبدوا كل صورة حسنة بدعواهم أن الإلّه قد حَلَّ فيه، كما حكي عن أبي حلمان الدمشقي[٣]. وفيهم من قال: إن روح

---

(١) ذكر ابن النديم في الفهرست (ص٤٩٩) عن مذاهب الحرنانيين الصابئة حكاية في الرأس نقلها عن أبي يوسف النصراني، قال: إنه رأس إنسان صورته عطاردية، على ما يعتقدونه في صور الكواكب، يؤخذ ذلك الإنسان، إذا وجد على الصورة التي يزعمون أنها عطاردية، بحيلة وغيلة، فيفعل به أشياء كثيرة؛ منها يقعد في الزيت والبورق مدة طويلة حتى تسترخي مفاصله وتصير في حالة إذا جذب رأسه انجذب، من غير ذبح فيما أرى، ولذلك يقال: فلان في الزيت، مثل قديم، هذا إذا كان في شدة، يفعلون ذلك في كل سنة، إذا كان عطارد في شرفه. ويزعمون أنّ نفس ذلك الإنسان تتردّد من عطارد إلى هذا الرأس، وينطق على لسانه ويخبر بما يحدث، ويجيب عمّا يسأل عنه؛ لأنهم يزعمون أنّ طبيعة الإنسان أليق وأشبه بطبيعة عطارد، من سائر الحيوان وأقرب إليه بالنطق والتمييز، وغير ذلك ممّا يعتقدونه فيه، فتعظيمهم لهذا الرأس، وحيلتهم فيه، وما يعلمونه قبل أخذه عن الجثة، وبعد ذلك وما يتّخذونه من جثته أيضاً بعد أخذ الرأس عنها، طويلاً مثبتاً في كتاب لهم يلقب بالكتاب الحاتفي، لهم فيه عجائب من النيرنجات ورقى، وعقد، وصور، وتعليقات من أعضاء حيوان مختلفة الأجناس، مثل خنزير وحمار وغراب وغير ذلك، وتدخينات وتماثيل حيوانات، تنقش على فصوص الخواتيم، تصلح بزعمهم لفنون، وشاهدت أكثرها منقوشاً على فصوص خواتيمهم إلى هذه الغاية، وسألتهم عنها فزعموا أنهم يصيبونها في قبور موتاهم القديمة يتبرّكون بها.

(٢) في الفهرست (ص٥٣٢): «بوداسف».

(٣) قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص١٩٦، ١٩٧): وأما الحلمانية من الحلولية: فهم المنسوبون إلى أبي حلمان الدمشقي، وكان أصله من فارس، ومنشؤه حلب، وأظهر بدعته بدمشق، فنسب لذلك إليها، وكان كفره من وجهين:

أحدهما: أنه كان يقول بحلول الإله في الأشخاص الحسنة، وكان مع أصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها يوهمون أن الإله قد حلَّ فيها. =

الله قد حلّ في بعض [الصور][(١)] فاتخذوه إلّهاً. ومن غلاة الروافض مَن زعم أن روح الله حَلَّ في الأنبياء ثم في الأئمة، وفيهم مَن ادعى ذلك في بيان بن سمعان التميمي[(٢)]، وفيهم مَن ادّعاه في أبي الخطاب الأسدي[(٣)]، وفيهم مَن قال بذلك في أبي مسلم صاحب دولة بني العباس[(٤)]؛ ومن هذه الطائفة كان المقنع بما وراء النهر ثم

= **والوجه الثاني من كفره**: قوله بالإباحة، ودعواه أن مَنْ عرف الإله على الوصف الذي يعتقده هو زال عنه الحظر والتحريم، واستباح كل ما يَسْتَلِذُّهُ ويشتهيه.

قال عبد القاهر: رأيت بعضَ هؤلاء الحلمانية يستدل على جواز حلول الإله في الأجساد بقول الله تعالى للملائكة في آدم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ٢٩﴾ وكان يزعم أن الإله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه كان قد حلَّ في آدم، وإنما حلَّه لأنه خلقه في أحسن تقويم، ولهذا قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ٤﴾ فقلت له: أخبرني عن الآية التي استدللت بها في أمر الله الملائكةَ بالسجود لآدم عليه السلام، والآية الناطقة بأن الإنسان مخلوق في أحسن تقويم: هل أريد بهما جميعُ الناسِ على العموم أم أريدَ بهما إنسان بعينه؟ فقال: ما الذي يلزمني على كل واحد من القولين إن قلت به؟ فقلت: إن قلت إن المراد بهما كلُّ الناس على العموم لزمك أن تسجد لكل إنسانٍ وإن كان قبيحَ الصورة لدعواك أن الإله حلَّ في جميع الناس. وإن قلت إن المراد به إنسان بعينه وهو آدم عليه السلام دون غيره فلم تسجد لغيره من أصحاب الصور الحسنة، ولم تسجد للفرس الرائع، والشجرة المثمرة، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم؟ وربما كان لهبُ النار في صورة رائعة، وإذا لم تسجد للنار ولا للماء ولا للهواء ولا للسماء مع حسن صُوَر هذه الأشياء في بعض الأحوال فلا تسجد للأشخاص الحسنة الصور.

وقلت له أيضاً: إن الصور الحسنة في العالم كثيرة، وليس بعضُها بحلول الإله فيه أولى من بعض، وإن زعمتَ أن الإله حالٌّ في جميع الصور الحسنة فهل ذلك الحلول على طريق قيام العَرَض بالجسم، أو على طريق كون الجسم في مكانه؟ ويستحيل حلول عرض واحد في محال كثيرة، ويستحيل كونُ شيء واحد في أمكنة كثيرة، وإذا استحال هذا استحال ما يؤدِّي إليه.

(١) ما بين حاصرتين في نسخة.

(٢) انظر الكلام على البيانية صفحة ٩٤ حاشية ٣.

(٣) وهم الخطابية. راجع الحاشية ٢ صفحة ٣٠٥.

(٤) وهم الرِّزَامية: قوم بمرو أفرطوا في موالاة أبي مُسلم صاحب دولة بني العباس، وساقوا الإمامة من أبي هاشم إليه، ثم ساقوها من محمد بن علي إلى أخيه عبد الله بن علي السفاح، ثم زعموا أن الإمامة بعد السفاح صارت إلى أبي مسلم، وأقرُّوا ـ مع ذلك ـ بقتل أبي مسلم وموته، إلا فرقة منهم يقال لهم «أبو مسلمية» أفرطوا في أبي مسلم غاية الإفراط، وزعموا أنه صار إلهً بحلول روح الإله فيه، وزعموا أن أبا مسلم خيرٌ من جبريل وميكائيل وسائر الملائكة. وزعموا أيضاً أن أبا مسلم حيٌّ لم يمت، وهم على انتظاره، وهؤلاء بمَرْوَ وهَرَاة يعرفون بالبركوكية، فإذا سئل هؤلاء عن الذي قتله المنصورُ قالوا: كان شيطاناً تصوَّر للناس في صورة أبي مسلم. انظر الفرق بين الفرق (ص١٩٤).

ادعى في نفسه مثل هذه الدعوى وزعم أن روح الإلّه انتقل إليه من أبي مسلم[(١)].
والمبيضة الذين بما وراء النهر في جبال إيلاق على هذا المذهب وهم يستحلُّون الميتة وذوات المحارم وكل منهم يستمتع بامرأة صاحبه، ليس لهم في ذلك غيرة ولا حميَّة[(٢)].

والصنف الثاني عشر منهم: أهل التناسخ الذين زعموا أن الأرواح تنتقل في الأجساد ويكون ثوابها وعقابها في قوالب سوى القوالب التي أطاعت أو عصت فيها. وعلى هذا القول كان سقراط في زمان الفلاسفة، وإليه صار من القدرية أحمد بن

---

(١) وهؤلاء هم المقنعية؛ قال البغدادي في الفرق بين الفرق (ص١٩٥، ١٩٦): وأما المُقَنَّعية: فهم المُبَيِّضَة بما وراء نهر جَيْحُون، وكان زعيمهم المعروف بالمُقنَّع، رجلاً أعور قصَّاراً بمَرْو، ومن أهل قرية يقال لها «كازه كيمن دات» وكان قد عرف شيئاً من الهندسة والحِيَل والنيريجات، وكان على دين الرِّزَّامية بمَرْو، ثم ادعى لنفسه الإلهية، واحتجب عن الناس ببرقع من حرير، واغترَّ به أهلُ جبل إيلاق وقوم من الصغد، ودامت فِتَنُه على المسلمين أربع عشرة سنة، وعاونه كفرة الأتراك الخلجية على المسلمين للغارة عليهم، وهزموا عساكر كثيرة من عساكر المسلمين في أيام المهديِّ بن المنصور، وكان المقنَّع قد أباح لأتباعه المحرَّمات وحرَّم عليهم القول بالتحريم، وأسقط عنهم الصلاة والصيام وسائر العبادات، وزعم لأتباعه أنه هو الإله، وأنه كان قد تصوَّر مرة في صورة آدم، ثم تصوَّر في وقتٍ آخر بصورة نوح، وفي وقت آخر بصورة إبراهيم، ثم تردَّد في صور الأنبياء إلى محمد، ثم تصوَّر بعده في صورة علي، وانتقل بعد ذلك في صُوَر أولاده، ثم تصوَّر بعد ذلك في صورة أبي مسلم، ثم إنه زعم أنه في زمانه الذي كان قد تصوّر بصورة هشام بن حكيم وكان اسمه هشام بن حكيم، وقال: إني إنما أَتَنَقَّلُ في الصور لأن عبادي لا يطيقون رؤيتي في صورتي التي أنا عليها، ومَنْ رآني احترقَ بنوري، وكان له حصن عظيم وثيق بناحية كش ونخشب يقال له سيام، وكان عرض جدار سورها أكثر من مائة آجُرَّة، ودونها خندق كبير، وكان معه أهل الصغد والأتراك الخلجية، وجَهَّزَ المهديُّ إليهم صاحب جيشه مُعاذ بن مسلم في سبعين ألفاً من المقاتلة، وأتبعهم بسعيد بن عمرو الجرشي. ثم أفرد سعيداً بالقتال وبتدبير الحرب، فقاتله سنين، واتخذ سعيد من الحديد والخشب مائتي سُلّم ليضعها على عرض خندق المقنع ليعْبُرَ عليها رجاله، واستدعى من مولتان الهند عشرة آلاف جلد جاموس وحَشَاها رملاً وكبس بها خندق المقنع، وقاتل جند المقنع من وراء خندقِهِ، فاستأمن منهم إليه ثلاثون ألفاً، وقتل الباقون منهم، وأحرق المقنع نفسه في تنور في حصنه قد أذابَ فيه النحاس مع القَطِران حتى ذاب فيه، وافتتن به أصحابه بعد ذلك لما لم يجدوا له جثة ولا رماداً. وزعموا أنه صَعَدَ إلى السماء، وأتباعه اليوم في جبال إيلاق أكره أهلها، ولهم في كل قرية من قُراهم مسجد لا يُصلُّون فيه، ولكن يكترون مؤذناً يؤذن فيه، وهم يستحلُّون الميتة والخنزير، وكل واحد منهم يستمتع بامرأة غيره، وإن ظفروا بمسلم لم يَرَه المؤذن الذي في مسجدهم قتلوه وأخْفُوه، غير أنه مقهورون بعامة المسلمين في ناحيتهم، والحمد لله على ذلك. انتهى.

(٢) انظر الحاشية السابقة.

حائط[١] وعلي بن بانوش[٢] وهما من تلامذة النظّام، فكل نوع من أنواع البدع والضلالة قد صار إليه قوم من القدرية.

والصنف الثالث عشر منهم: الخرمدينية[٣] الذين أباحوا كلَّ ما يميل إليه الطبع من نكاح المحارم وغيرهم، ومن الخمر والميت، ومن كل ما فيه طيب ولذّة، وأسقطوا وجوب الصلوات وسائر الفرائض. وهذا دين المزدكية، أتباع مزدك[٤] الذي

---

(١) راجع الحاشية ١ صفحة ٩٢.

(٢) في الفرق بين الفرق (ص٢٠٥): «أحمد بن أيوب بن بانوش»، وفي الملل والنحل للشهرستاني (ص٥٤): «أحمد بن أيوب بن مانوس».

(٣) الخرمدينية: ظهروا في دولة الإسلام، وهم فريقان بابَكِيّة، ومازِيَارِيّة، وكلتاهما معروفة بالمُحَمّرة. فالبابكية منهم: أتباع بابَك الخُرَّمي الذي ظهر في جبل البدين بناحية أذربيجان، وكثر بها أتباعُه، واستباحوا المحرَّمات، وقتلوا الكثير من المسلمين، وجهَّز إليه خُلَفاء بني العباس جيوشاً كثيرة مع أفشين الحاجب، ومحمد بن يوسف الثَّغري، وأبي دُلَفَ العِجْلي، وأقرانهم، وبقيت العساكر في وجهه مقدار عشرين سنة، إلى أن أخذ بابك وأخوه إسحاق بن إبراهيم وصُلبا بسُرَّ مَنْ رأى في أيام المعتصم، واتُّهم أفْشِين الحاجب بمُمالأة بابك في حربه، وقتل لأجل ذلك. وأما المَازِيَّارية منهم فهم أتباعُ مازِيَّار الذي أظْهرَ دين المحمرة بجرجان.
وللبابكية في جبلهم ليلة عيدٍ لهم يجتمعون فيها على الخمر والزَّمْر وتختلط فيها رجالهم ونساؤهم، فإذا أُطْفِئَتْ سُرُوجهم ونيرانهم افتض فيها الرجال والنساء على تقدير من عَزَّ بَزَّ.
والبابكية ينسبون أصْلَ دينهم إلى أميرٍ كان لهم في الجاهلية اسمه شروين، ويزعمون أن أباه كان من الزنج، وأمه بعض بنات ملوك الفرس، ويزعمون أن شروين كان أفضلَ من محمد ومن سائر الأنبياء، وقد بَنَوْا في جبلهم مساجد للمسلمين يؤذِّن فيها المسلمون، وهم يعلِّمون أولادهم القرآن، لكنهم لا يصلُّون في السر، ولا يصومون في شهر رمضان، ولا يَرَوْنَ جهاد الكفرة. وكانت فتنة مَازِيَّار قد عَظُمَتْ في ناحيته، إلى أن أخذ في أيام المعتصم أيضاً، وصُلب بسر من رأى بحذاء بَابَك الخُرَّمي. وأتباع مازيار اليوم في جبلهم أكَرَة مَن يليهم من سواد جرجان، يظهرون الإسلام ويضمرون خلافه. انظر الفرق بين الفرق (ص٢٠١، ٢٠٢).

(٤) قال الشهرستاني في الملل والنحل (ص٢٧٥ ـ ٢٧٨): هو مزدك الذي ظهر في أيام قباذ والد أنو شروان ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابه، واطلع أنو شروان على خزيه وافترائه فطلبه فوجده فقتله، حكى الوراق أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين والأصلين، إلا أن مزدك كان يقول: إن النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق، والنور عالم حساس، والظلام جاهل أعمى، وإن المزاج كان على الاتفاق والخبط لا بالقصد والاختيار، وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة، والمباغضة، والقتال، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، فأحلّ النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها، كاشتراكهم في الماء، والنار، والكلأ، وحكي أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة. =

قتله أنوشروان. وإلى هذا القول ذهبت المنصورية[1] من الروافض أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر منهم.

والصنف الرابع عشر منهم: الباطنية؛ وقد كانوا في الأصل مجوساً وثنوية، ثم أظهر دُعاتُهم كعبد الله بن ميمون القداح وحمدان بن قرمط تأويل شرائع الإسلام على وفق مذاهب المجوس في أيام المأمون، ودَعَوْا إلى صانعين سَمّوْهما الأوّلَ والثاني. وهذا معنى قول الثنوية بالنور والظلمة، ومعنى قول المجوس بيزدان وأهرمن. وهم الآن شر أصناف الكفرة وأعظمهم على المسلمين بلاءً[2].

= ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء، والنار، والأرض ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير، ومدبر الشر، فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر، وروي عنه أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى، قوة التمييز، والفهم، والحفظ والسرور، كما بين يدي خسرو أربعة أشخاص، موبذان موبذ والهربذ الأكبر والأصبهبذ والرامشكر وتلك الأربع يدبرون أمر العالمين بسبعة من وزرائهم، سالار، وبيشكار، وبالون، وبروان، وكاردان، ودستور، وكودك، وهذه السبعة تدور في اثني عشر روحانيين، جوانده، دهنده، ستاننده، برندة، خورنده، دونده، خبزنده كشنده، زننده، كننده، آينده، شونده، باينده، وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع والسبعة والاثني عشر صار بانياً في العالم السفلي وارتفع عنه التكليف، قال: وإن خسرو بالعالم الأعلى إنما يدبر بالحروف التي مجموعها الاسم الأعظم، ومَن تصور من تلك الحروف شيئاً انفتح له السر الأكبر، ومَن حرم ذلك بقي في عمى الجهل والنسيان والبلادة والغم، في مقابلة القوى الأربع الروحانية، وهم فرق الكوذكية وأبو مسلمية والماهانية والاسبيدجامكية، والكوذكية بنواحي الأهواز وفارس وشهرزور والآخر بنواحي سغد سمرقند والشاش وإيلاق. انتهى.

(١) انظر الحاشية ١ صفحة ٢٥٨.

(٢) قال البغدادي في الفرق بين الفرق: «اعلموا ـ أسعدكم الله ـ أن ضرر الباطنية على فِرَق المسلمين أعْظَمُ من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مَضَرّة الدهرية وسائر أصناف الكفَرَةِ عليهم، بل أعظم من ضرر الدجّال الذي يظهر في آخر الزمان: لأن الذين ضلُّوا عن الدين بدعوة الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثَرُ من الذين يضلُّون بالدجال في وقت ظهوره؛ لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها على أربعين يوماً، وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقَطْرِ. وقد حكى أصحاب المقالات أن الذين أسَّسُوا دعوة الباطنية جماعة: منهم «ميمون بن دَيْصَان» المعروف بالقَدّاح وكان مولىً لجعفر بن محمد الصادق، وكان من الأهواز، ومنهم: محمد بن الحسين الملقب بدندان، اجتمعوا كلهم مع مَيْمُون بن دَيْصان في سجن والي العراق، فأسَّسُوا في ذلك السجن مذاهب الباطنية، ثم ظهرت دعوتهم بعد خَلاَصهم من السجن من جهة المعروف بدندان، وابتدأ بالدَّعوة في ناحية توز، فدخل في دينه جماعة من أكراد الجبل مع أهل الجبل المعروف بالبدين، ثم رحل ميمون بن ديصان إلى=

والصنف الخامس عشر منهم: البراهمة[(١)]، الذين أقرُّوا معنا بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته؛ غير أنهم أنكروا النبوّات والشرائع وأثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول، وزعموا أن الله تعالى إنما كلَّف العباد أن يعرفوه بعقولهم وأن يشكروه على نِعَمِه عليه وأن لا يظلم بعضهم بعضاً. وحرَّموا ذبح البهائم وإيلامها بلا ذنب؛ وقالوا: إن إيلام الله تعالى لها في الدنيا لأجل عوض يوصله إليها في الآخرة.

فهؤلاء أصناف الكفرة الذين لا يقبل منهم الجزية ولا يَحِلُّ ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، وينظر فيهم فإن كان بعضهم في دار الإسلام اسْتُتيبَ فإن تاب وإلا قُتِلَ، وإن كان في دار منيعة فحكمه حكم أهل الحرب دون أهل الذمة، وكذلك حكم الثنوية القائلة بقدم النور والظلمة من المانوية والديصانية والمرقونية، وكذلك عَبَدَةُ الأصنام المنحوتة والأوثان المصوغة؛ ولا دية ولا قصاص ولا كفّارة على مَن قَتَلَ واحداً منهم.

المسألة الثانية من هذا الأصل
في بيان حكم الذين تُقبل منهم الجزية

هؤلاء أصناف؛ منهم الصابئة وهم فرق: إحداها: فرقة من اليونانية قالت بحدوث العالم وإثبات صانعه وأنه لا يشبه شيئاً، وزعموا أن الصانع خلق الفلك حيًّا ناطقاً سميعاً بصيراً مدبِّراً للعالم، وسَمَّوا الكواكب ملائكة. وفرقة منهم قالت بحدوث العالم وتوحيد الصانع، ولم يصفوه بأوصاف الإثبات ووصفوه بنفي النقائص عنه

= ناحية المغرب وانتسب في تلك الناحية إلى عقيل بن أبي طالب، وزعم أنه من نسله، فلما دخل في دعوته قوم من غلاة الرَّفْض والحُلولية منهم ادعى أنه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، فقبل الأغبياء ذلك منه على جهلٍ منهم بأن محمد بن إسماعيل بن جعفر مات ولم يُعْقِب عند علماء الأنساب. ثم ظهر في دعوته إلى دين الباطنية رجلٌ يقال له حَمْدان قِرْمِط، لقب بذلك لقَرْمَطة في خطه أو في خُطوه، وكان في ابتداء أمره أكّاراً من أكَرَة سواد الكوفة، وإليه تنسب القَرَامطة...». وقد أسهب البغدادي في الكلام على الباطنية ومذاهبهم وأصولهم والردّ عليهم، فانظر في ذلك الفرق بين الفرق (الفصل السابع عشر: في ذكر الباطنية وبيان خروجهم عن جميع فرق الإسلام) ص٢١٣ ـ ٢٣٧.

(١) راجع الحاشية ٢ صفحة ٢٢.

فقالوا: لا نقول إنه حَيّ عالم قادر؛ ولكن نقول: إنه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز. وزعم هؤلاء أن هرمس المنجم كان نبيًّا وقالوا بثلاث صلوات مفروضة في كل يوم منها ثمان ركعات في كل ركعة ثلاث سجدات قبل زوال الشمس ومثلها عند غروب الشمس[١]. وأوجبوا الوضوء للصلاة، وأوجبوا صيام ثلاثين يوماً أولها لثمان مضين من آذار[٢]. وذبحوا[٣] من ذوات الأربع الذكور من البقر والضأن والمعز، ومن سائر ذوات الأربع غير الجزور ما ليس له أسنان في الشِّدْقَين[٤]، ومن الطير ما ليس له مخلب[٥]. ولا يذبحون ما لا رئة له. وحرَّموا لحم الخنزير والكلب والحمار والجزور والحمام وما له مخلب، وحرَّموا المُسْكِر من الشراب، وحرَّموا الاختتان، وأوجبوا الغسل من الجنابة ومن مس الميت والحائض، وأوجبوا مجانبة الأبرص والمجذوم وكل ذي عاهة تُعْدي؛ وقالوا: لا طلاق إلا بحكم حاكم أو بيِّنة عن فاحشة، ولا يرون رجعة ولا جمعاً بين امرأتين.

وفرقة منهم بناحية واسط العراق دينهم خلاف دين صابئة حران في أكل الخنزير وفي صلاتهم إلى القطب الشمالي؛ والحرانيةُ تصلي والقطب وراءها. وزعمت الواسطية أنهم على دين شيث بن آدم، وأن صُحُفَه معهم. فهؤلاء أصناف الصابئة عند الجمهور.

وزعمت اليزيدية[٦] من الخوارج أن الصابئة المذكورة في القرآن لم يوجدوا بعدُ، وأن الله يبعث رسولاً من العجم وينزل عليه كتاباً من السماء جملة واحدة ويكون دينه دين الصابئة وينسخ بها شريعة محمد ﷺ. وهؤلاء عندنا أكفر من الصابئة الأصلية.

---

(١) لعل في العبارة نقصاً. وفي الفهرست للنديم (ص٤٩٦): «المفترض عليهم من الصلاة في كل يوم ثلاث، أولها قبل طلوع الشمس بنصف ساعة أو أقل لتنقضي مع طلوع الشمس، وهي ثماني ركعات وثلاث سجدات في كل ركعة. الثانية انقضاؤها مع زوال الشمس، وهي خمس ركعات وثلاث سجدات في كل ركعة. الثالثة مثل الثانية انقضاؤها عند غروب الشمس».

(٢) زاد في الفهرست (ص٤٩٦): «... وتسعة أُخر أولها لتسع بقين من اجتماع كانون الأول، وسبعة أيام أُخر أولها لثمان مضين من شباط وهي أعظمها».

(٣) قال في الفهرست: «وإنما يذبحون للكواكب، ويقول بعضهم إنه إذا قرب باسم الباري كانت دلالة القربان رديّة؛ لأنه عندهم تعدّى إلى أمر عظيم وترك ما هو دونه لما جعله متوسطاً في التدبير».

(٤) في الفهرست (ص٤٩٦): «في اللحيين».

(٥) في الفهرست (ص٤٩٦): «ومن الطير غير الحمام ممّا لا مخلب له».

(٦) راجع صفحة ١٨٤ حاشية ١.

والصنف الثاني من أهل الجزية: اليهود؛ وهم اليوم فرق: عنانية[(١)] وربانية[(٢)] وسامرة[(٣)] وشاذانية. وهؤلاء الشاذانية فيهم كأهل الأهواء في المسلمين، وجمهورهم الأكبر ربانية، وبين الفريقين منهم خلاف في إباحة الخمر. وتوراة السامرة منهم خلاف توراة الجمهور الأعظم منهم في مواضع كثيرة. وادعى الجمهور الأكبر منهم تسعة عشر نبيًّا بعد موسى عليه السلام، وأقرَّت السامرة بثلاثة منهم فحسب. وهم في النسخ على قولين: منهم مَن يأباه عقلاً، ومنهم مَن يُجيزه عقلاً ويدّعي تأبيد شرع موسى عليه السلام خبراً. وكلهم ينكرون نبوَّة نبينا محمد ﷺ، إلا فرقة منهم يقال لها

(١) العنانية: نسبوا إلى رجل يقال له عنان بن داود رأس الجالوت، يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد ويقتصرون على أكل الطير والظباء والسمك، ويذبحون الحيوان على القفا، ويصدقون عيسى عليه السلام، في مواعظه وإرشاداته، ويقولون إنه لم يخالف التوراة البتة بل قرّرها، ودعا الناس إليها، وهو من بني إسرائيل المتعبدين بالتوراة، ومن المستجيبين لموسى عليه السلام، إلا أنهم لا يقولون بنبوته ورسالته، ومن هؤلاء مَن يقول إن عيسى عليه السلام لم يدَّع أنه نبي مرسل، وأنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى عليه السلام، بل هو من أولياء الله المخلصين، العارفين أحكام التوراة، والإنجيل ليس كتاباً منزلاً عليه، ووحياً من الله تعالى، بل هو جمع أحواله من مبدئه إلى كماله، وإنما جمعه أربعة من أصحابه الحواريين، فكيف يكون كتاباً منزلاً، قالوا واليهود ظلموا حيث كذبوه أولاً، ولم يعرفوا بعد دعواه، وقتلوه آخراً، ولم يعلموا بعد محله ومغزاه، وقد ورد في التوراة ذكر المشيحا في مواضع كثيرة، وذلك هو المسيح، ولكن لم يرد له النبوة ولا الشريعة الناسخة، وورد فارقليطا وهو الرجل العالم، وكذلك ورد ذكره في الإنجيل، فوجب حمله على ما وجد، وعلى مَن ادعى ذلك تحقيقه وحده. انظر الملل والنحل (ص٢٣٨، ٢٣٩).

(٢) الربانيون ويقال لهم: بنو مشتو، ومعنى مشتو (الثاني) لأنهم يعتبرون أمر البيت الذي بني ثانياً بعد عودهم من الجلاية وخربه طيطش، وينزلونه في الاحترام والإكرام والتعظيم منزلة البيت الأول الذي ابتدأ عمارته داود وأتمه ابنه سليمان عليهما السلام وخربه بختنصر، فصار كأنه يقول لهم أصحاب الدعوة الثانية، وهذه الفرقة هي التي كانت تعمل بما في المشتا الذي كتب بطبرية بعد تخريب طيطش القدس، وتعول في أحكام الشريعة على ما في التلمود، وهي بعيدة عن العمل بالنصوص الإلهية متبعة لآراء مَن تقدمها من الأحبار ومَن اطلع على حقيقة دينها تبين له أن الذي ذمهم الله به في القرآن الكريم حق لا مرية فيه، وأنه لا يصح لهم من اسم اليهودية إلا مجرد الانتماء فقط، لا أنهم في الاتباع على الملة الموسوية لا سيما منذ أن ظهر فيهم موسى بن ميمون القرطبي بعد الخمسمائة من الهجرة فإنه ردهم عن ذلك معطلة فصاروا في أصول دينهم وفروعه أبعد الناس عما جاء به أنبياء الله تعالى من الشرائع الإلهية، وكان منهم طائفة يقال لها الفروشيم ومعناه المعتزلة، ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم. انظر الملل والنحل (ص٢٣٢، ٢٣٣ ـ الحاشية).

(٣) راجع الحاشية ١ صفحة ١٧٨.

العيسوية[1] فإنها أقرت بِنُبُوَّته وزعمت أنه كان مبعوثاً إلى العرب دون بني إسرائيل.

والصنف الثالث من أهل الجزية: النصارى؛ وهي كلها مشركة بالله تعالى ليس فيها موحّد؛ غير أن منهم مَن زعم أن المسيح ابن الإلَه، ومنهم مَن زعم أنه هو الإلَه. وكلها يقول بثلاثة أقانيم[2] جوهرٍ واحد. وفيهم مَن زعم أن الاتحاد كظهور النقش في الطين والشمع. ومنهم مَن زعم أنه كظهور الشعاع على ما ظهر عليه. ومنهم مَن زعم أنه اتحاد على الحقيقة بأن صار الاثنان واحداً، وكلهم من أهل الجزية.

والصنف الرابع من أهل الجزية: المجوس؛ وقد أشكل أمرهم. وقال بعض السلف: إنهم كانوا أهل كتاب، فلما أحدثوا القول بصانعين أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشرَّ أُسْرِيَ [أي رُفِعَ][3] بكتابهم. وقال آخرون: كانوا في الأصل ثَنَوِيَّةً من أصحاب النور والظلمة، فانتقلوا إلى القول بيزدان وأهرمن، وأقرُّوا بحدوث أهرمن، ودانوا بعبادة النار ودعاهم إليها زرادشت في أيام كشتاسب وأسفنديار. فلما وقع الإشكال في أمرهم، ورُوِيَ عن عبد الرحمٰن بن عوف: أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هَجَر، جُعِلُوا في الجزية كأهل الكتاب وفي النكاح والذبيحة كأهل الأوثان.

واختلفوا في دياتهم؛ فقال أبو حنيفة: دية الواحد منهم كدية المسلم، وأجاز قتل المسلم بالواحد من أهل الجزية. وقال الشافعي ومالك: لا يقتل المسلم بالذمي بحال. واختلفا في ديته؛ فقال مالك: دية اليهودي والنصراني نصف دية المسلم. وقال الشافعي: ديتها ثُلث دية المسلم، ودية المجوس خُمس دية اليهودي والنصراني، وهي مثل خُمس ثلث دية المسلم.

المسألة الثالثة من هذا الأصل
في بيان حكم مَن لم يبلغه دعوة الإسلام

إن كان وراء السدِّ أو في طرف من أطراف الأرض ناسٌ لم يبلغهم دعوة الإسلام نُظِرَ فيهم، فإن كانوا معتقدين لِما دَلَّ عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته فهم كالمسلمين؛ ويجب على مَن طرأ عليهم من المسلمين أن يدعوهم

(١) راجع الحاشية ١ صفحة ١٨٥.
(٢) وهي الأب والابن والروح القدس.
(٣) ما بين حاصرتين في نسخة.

إلى أحكام شريعة الإسلام، فإن امتنعوا من قبولها ولم يكونوا على شرع من شرائع أهل الكتاب صاروا حينئذ كالوثنية الذين لا يقبل منهم الجزية، وإن كانوا أهل كتاب من اليهود والنصارى أو الصابئين ولم يكن دعوة الإسلام بالغة إليهم وامتنعوا من قبولها بعد أن بلغتهم صاروا من أهل الجزية كاليهود والنصارى. ولا يجوز قتل أحد منهم قبل دعوته إلى الإسلام وإقامة الحجة عليه؛ فإن قَتَلَ المسلمُ واحداً منهم قبل ذلك فقد اختلفوا فيه؛ فقال أبو حنيفة: لا دية عليه، وقال الشافعي بوجوب ديته. واختلف أصحابه في مقداره؛ فمنهم مَن قال: كدِيَةِ المسلم، ومنهم مَن قال: كدِيَةِ أهل دينه، فإن لم يكن على شيء من الأديان فكَدِيَةِ المجوس.

المسألة الرابعة من هذا الأصل
في بيان حكم المرتدين

أجمعوا على أن الرجل المرتد يُسْتَتَابُ، فإن تاب وإلا قُتِلَ؛ ولا يقبل منه الجزية. واختلفوا في المرأة المرتدة؛ فقال الشافعي: إن تابت وإلا قُتلت كالرجل ولا تسترق بحال. وقال أبو حنيفة: لا تقتل، فإن لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبي. وفي أولاد المرتدين إذا لَحِقُوا بدار الحرب خلاف بين الفقهاء؛ فقال أبو حنيفة: يجوز استرقاقهم. واختلف فيهم أصحاب الشافعي؛ فمنهم مَن أباه، ومنهم مَن أجاز ذلك، واستدلّ بأن عليًّا رضي الله عنه استولد خولة الحنفية وكانت من سَبْي بني حنيفة بعد ارتدادهم. وأجمعوا على أنه لا يحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه، ولا دية ولا قصاص على قاتله. واختلفوا في الزوجين إذا ارتدّا معاً؛ فأبقاهما أبو حنيفة على النكاح. وقال الشافعي: إن كانت ردتهما قبل الدخول بها انفسخ النكاح كما لو ارتد أحدهما، وإن كانت بعد الدخول يوقف النكاح على العدة، فإن انقضت عدتها قبل رجوعهما إلى الإسلام انفسخ النكاح، وإن أسلما قبل انقضاء العدة بَقِيا على النكاح الأول. واختلفوا أيضاً في قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حال الردة؛ فقال الشافعي بوجوب قضائها، وقال أبو حنيفة: لا قضاء عليه في ذلك، وأوجب عليه قضاء الحج الذي كان أتى به قبل ردته، وقال الشافعي: لا يقضى ذلك. وأجمعوا على أن ارتداد الصبي غير صحيح. واختلفوا في إسلامه؛ فَصَحَّحَه أبو حنيفة، حتى إن رجع عنه بعد بلوغه صار مرتدًا. وقال الشافعي: إن أظهر الصبيُّ الإسلام فُرِّق بينه وبين أبويه الكافرين لئلا يفتناه عن دين الإسلام وأُخِذا بالاتفاق عليه، فإذا بلغ وثبت

على الإسلام فالحمد لله على ذلك، وإن رجع إلى دين أبويه كان من أهل الجزية ولم يكن في حكم المرتدين.

المسألة الخامسة من هذا الأصل
في حكم الباطنية

إن الباطنية خارجة عن فِرَقِ الأهواء وداخلة في فِرَقِ الكفر الصريح لأنها لم تتمسك بشيء من أحكام الإسلام [لا][١] في أصوله ولا في فروعه. وإنها[٢] دُعاة المجوس بالتمويه إلى دين الثنوية. وسبب ذلك أن المجوس في زمان المأمون تشاوروا في استدراك ملكهم، فعلموا عجزهم عن قهر المسلمين، فدَبَّروا في تأويل أركان الشريعة على وجوه[٣] تؤدي إلى رفعها، وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح جد زعيم الباطنية بمصر. وخالفا مع أتباعهما المسلمين في التوحيد والنبوات وفي تأويل الآثار والآيات، فقالوا في التوحيد: إن الإلّه هو الأول الذي خلق شيئاً ثانياً، فهو مع الثاني مدبّران للعالم. وهذا بعينه قول المجوس: إن الإلّه خلق الشيطان، ثم إنه مع الشيطان مدبران للعالم، فهو مدبر الخيرات والشيطان مدبر الشرور. وقالوا في النبوات برفع المعجزات الناقضات للعادات؛ وأنكروا نزول الملائكة من السماء، وقالوا[٤]: الملائكة على دُعاتهم إلى بدعتهم وزعموا أن كبراءهم هم المُسَمَّوْنَ بجبرائيل وميكائيل وإسرافيل. وتأوّلوا الشياطين على مخالفيهم، وزعموا أن علماء مخالفيهم هم الأبالسة. وقالوا: إن الأنبياء ساسَةٌ احتالوا للزعامة على العامة بالنواميس، وكل واحد منهم صاحب دَوْرٍ، إذا مضى من دوره سبعة انقضى دوره واسْتُؤْنِفَ بغير أمره. وقالوا في تأويل الصلاة: إنها الثناء على الإمام، والزكاةُ دفع الخمس إليه، والصومُ الإمساك عن إفشاء أسرارهم عند مخالفيهم، والزنا إفشاء أسرارهم بغير عهد. وأسقطوا العبادات [والحدود][٥] وأباحوا

---

(١) ما بين حاصرتين زيادة في نسخة.

(٢) في نسخة: «وإنما هم» بدل «وإنها».

(٣) في نسخة: «وجه» بالإفراد، بدل «وجوه».

(٤) في نسخة: «وتأولوا» بدل «وقالوا»؛ «وتأولوا» أنسب للسياق.

(٥) ما بين حاصرتين في نسخة.

الخمر ونكاح ذوات المحارم، وهذا هو التمجُّس بعينه[١].

واختلف أصحابنا في حكمهم؛ فمنهم مَن قال: هم مجوس، وأجاز أخذ الجزية منهم وحرّم ذبائحهم ونكاحهم. ومنهم مَن قال: حكمُهم حكم المرتدّين، إن تابوا وإلا قُتِلُوا. وهذا هو الصحيح عندنا. وقال مالك في الباطني والزنديق: إن جاءنا[٢] تائبين ابتداءً قَبِلْنا التوبة منهما، وإن أظهرا التوبة بعد العثور عليهما لم يقبل التوبة منهما. وهذا هو الأحوط فيهم.

المسألة السادسة من هذا الأصل
في حكم الغلاة من الروافض[٣]

هؤلاء فِرَقٌ:

إحداها: البيانية الذين ادَّعوا[٤] أن الله على صورة إنسان وأنه يفنى كله إلا وجهه. وزعموا أن بيان بن سمعان تحوَّل إليه روح الإلَه فصار إلَهاً.

والفرقة الثانية منهم: المغيرية، الذين زعموا أن الله له أعضاء على صور حروف الهجاء، وشبَّهُوا الهاء بالفرج، وزعموا أن الله تعالى خلق الشمس والقمر من عَيْنَيْ ظله. وفيهم مَن ادعى حلول روح الإلَه في زعيمهم المغيرة بن سعيد العجلي.

والفرقة الثالثة: أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر، زعموا أن زعيمهم عبد الله حَلَّ فيه تلك الروح وأنه أباح لهم المحرمات وأسقط عنهم العبادات.

والفرقة الرابعة منهم: المنصورية، زعموا أن زعيمهم أبا منصور العجلي عُرِجَ به إلى السماء، وأن الله سبحانه مسح بيده على رأسه فقال: يا بني بَلِّغْ عني، وأنزله بعد ذلك إلى الأرض، فهو الكسف الساقط من السماء[٥]. واسْتَحلَّ هؤلاء خنق مخالفيهم.

---

(١) انظر الكلام على الباطنية مفصلاً في الفرق بين الفرق (ص٢١٣ ـ ٢٣٧).

(٢) كذا في الأصل؛ والصواب «جاءانا» بالتثنية.

(٣) انظر الفرق بين الفرق (ص١٧٧ ـ ١٩٣).

(٤) في نسخة: «زعموا» بدل «ادعوا».

(٥) قال تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿٤٤﴾﴾ [الطور: ٤٤].

والفرقة الخامسة منهم: الخطابية أتباع أبي الخطاب الأسدي، الذين زعموا أن جعفراً الصادق إلّه على قول الحلولية، ثم ادّعى إلّهية نفسه. ورأى شهادة الزور لموافقيه على مخالفيه.

والفرقة السادسة منهم: أتباع المقنع الذي ادّعى أن روح الإلّه حلّ فيه بعد أبي مسلم صاحب دعوة بني العباس.

والفرقة السابعة منهم: السبئية أتباع ابن سبأ الذي ادّعى إلّهية عليّ رضي الله عنه في حياته، وزعم أنه في السحاب وأن الرعد صوته والبرق سوطه. ومنهم فرقة يقال لها الكاملية أكفروا الصحابة بتركهم بيعة عليٍّ، وأكفروا عليًّا بتركه قتالهم. فهؤلاء كلهم مرتدون عن الدين وحكمهم حكم أهل الردة.

المسألة السابعة من هذا الأصل
في بيان حكم الخوارج والشراة[١]

إن المحكمة الأولى من الخوارج قالوا بتكفير علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وأصحاب الجمل، وبتكفير معاوية والحكمين، وتكفير أصحاب الذنوب من هذه الأمة. وما زادوا[٢] على ذلك حتى ظهرت الأزارقة منهم، فزعموا أن مخالفيهم مشركون وكذلك أهل الكبائر من مرافقيهم، واستحلُّوا قتل النساء والأطفال من مخالفيهم، وزعموا أنهم مخلَّدون في النار، وكفَّروا القَعَدَة منهم عن الهجرة إليهم. وزعم النجدات منهم أن مخالفيهم كفَرة غير مشركين، وعذروا بالجهالة في الفروع وأسقطوا حَدَّ الخمر. وقالت الميمونية من الخوارج بالقَدر على مذاهب المعتزلة فصاروا خوارج قدرية. وفي أمثالهم ضرب المثل فقيل: مع كفره قَدَرِيٌّ. وأباحت الميمونية نكاح بنات البنات دون بنات الصلب، وأنكروا سورة يوسف. وزعمت اليزيدية منهم أن الله سيبعث رسولاً من العجم ويُنزل عليه كتاباً من السماء ويكون مِلَّته الصابئة المذكورون[٣] في القرآن، وينسخ بشريعته شريعة محمد ﷺ. فهذه الفرقة منهم مع الميمونية في أعداد المرتدين؛ وسائر أصنافهم كفرة في السر، لكن لا يتعرض لهم

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص٤٩ ـ ٧٨).

(٢) في نسخة: «وما زاد».

(٣) في نسخة: «المذكورة».

ما لم يتعرضوا للمسلمين، فإن قاتلونا قاتلناهم؛ لما رُوِيَ أن عليًّا رضي الله عنه سمع واحداً منهم يقول: لا حكم إلا لله، فقال: كلمة حق أريد بها باطل، ثم قال: لكم علينا ثلاث: لا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله.

المسألة الثامنة من هذا الأصل
في حكم الجهمية[1]

هؤلاء أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالجبر، وزعم أن العباد مضطَرُّون إلى أنواع تصرفهم كما يضطرُّ الريح إلى حركتها. ولم يثبتوا للعبد كسباً ولا استطاعةً.

وهذا القول وإن كان فاسداً فإنه لا يوجب عندنا تكفيراً لأنه خلاف في وصف العبد. وإنما يكفر الجهمية في شيئين، أحدهما: قولهم بأن الجنة والنار تفنيان، والثاني: قولهم بحدوث علم الله تعالى؛ لأن هذا يوجب أن لا يكون عالماً قبل حدوث علمه. ولأجل هذه البدعة قُتِلَ جهم بن صفوان بمرو، قتله مسلم بن أحرز[2] المازني مازن تميم في آخر زمان بني أُمَيَّة[3].

المسألة التاسعة من هذا الأصل
في حكم النجارية[4]

هؤلاء أتباع الحسين بن محمد النجار، وهم اليوم زهاء عشر فِرَق بالري كل فرقة منهم تُكَفِّرُ سائرها، ويجمعها القول بحدوث كلام الله تعالى ونفي صفاته الأزلية وإحالة رؤيته؛ فهم في هذه الأصول الثلاثة كالقدرية. وانفرد النجار بأن قال: إن كلام الله جسم إذا كُتِبَ وعَرَضٌ إذا قُرِىء. وزعم النجّار وضرار أن الجسم أعراض

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص١٥٨).

(٢) كذا في الأصل. وفي تاريخ ابن الأثير (٥/ ١٦٣ ـ طبع مصر): «سالم بن أحوز»، وفي الحور العين (ص٢٥٥): «سلم بن أحوز».

(٣) وذلك في سنة ١٢٨هـ. انظر الأعلام (٢/ ١٤١).

(٤) انظر الفرق بين الفرق (ص١٥٥ ـ ١٥٨).

مجتمعة. والزعفرانية منهم بالري يقولون: القرآن غير الله وكل ما هو غير الله مخلوق، ثم يقولون مع ذلك إن الكلب خير ممن يقول إن القرآن مخلوق. والمستدركة منهم بالري يقولون: القرآن مخلوق، وهم في ذلك فرقتان: فرقة منهم يزعمون أن النبي ﷺ قد قال: «إن القرآن مخلوق» بهذه اللفظة على ترتيب حروفها، ومَن لم يقل إن النبي ﷺ قال ذلك بترتيب حروفه فهو كافر؛ وفرقة منهم قالوا إن النبي ﷺ لم يقل ذلك بحروفه ولكنه دلّ عليه بدلائل مَن استدل بها عَلِمَ أن القرآن مخلوق، ومَن قال إن النبي ﷺ قال ذلك فهو كافر. فهذه أصولها التي نكفِّرهم فيها، فأما قولهم في خلق أفعال العباد وفي أن الاستطاعة مع الفعل وفي أنه لا يكون إلا ما أراد الله تعالى وفي باب الوعد والوعيد، فكقول أهل السنة سواء.

المسألة العاشرة من هذا الأصل
في حكم المعتزلة القدرية(١)

اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه: أما واصل بن عطاء فلأنه كَفَرَ في باب القدر بإثبات خالقين لأعمالهم سوى الله تعالى، وأحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين في الفاسق؛ ولهذه البدعة طرده الحسنُ البصري عن مجلسه. ثم إنه شكّ في شهادة عليٍّ وعدالته، وأجاز أن يكون هو وأصحابه الفسقةَ وأجاز أن يكون الفسقةُ أصحابَ الجمل، فشكّ في الفرقتين؛ ولذلك قال: لو شهد عليٌّ وطلحة عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما. وزاد عليه عمرو بن عبيد حيث رَدَّ شهادة عليٍّ مع واحد من أصحابه. كأنه حكم بفسقه، ومَن قال بفسق عليّ فهو الكافر الفاسق دونه. وأما زعيمهم أبو الهذيل فإنه قال بفناء مقدورات الله تعالى حتى لا يكون بعدها قادراً على شيء. وأما زعيمهم النظّام فهو الذي نفى نهاية الجزء(٢) وأبطل بذلك إحصاء الباري تعالى لأجزاء العالم وعلْمَهُ بكمِّية أجزائه. وزعم أن الإنسان هو الروح، وأن أحداً ما رأى إنساناً قط وإنما رأى قالبه. وزعم أن الأعراض كلها حركات وأنها جنس واحد، وأن الإيمان من جنس الكفر، وأن فعل النبي ﷺ من

(١) انظر فرق المعتزلة ومقالاتهم في الفصل الثالث من الفرق بين الفرق (ص٧٨) وما بعدها.

(٢) في نسخة: «الجسم» بدل «الجزء».

جنس فعل إبليس؛ وقال بالطفرة، وادّعى حشر الكلاب والخنازير وسائر السباع الهمج إلى الجنة، وأنكر وقوع الطلاق بالكنايات وإن قارنتها نية الطلاق. وزعم المعروف منهم بمعمَّر أن الله تعالى ما خلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قدرة ولا عجزاً ولا ألماً ولا لذة ولا شيئاً من الأعراض، وإنما خلق الأجسام فقط، وخلقت الأجسامُ الأعراضَ في أنفسها. وزعم أن الإنسان غير هذا الجسد، وأنه عالم حكيم مدبّر للجسم[1] وليس بمتحرك ولا ساكن ولا ذي لون ووزن ولا حالٌ في الجسد ولا متمكناً فيه ولكنه مدبر له. فوصف الإنسان بما يصف به ربه عزّ وجل، وقال مع ذلك بإثبات أعراض لا نهاية لها وأن كل عرض يحل محله لمعنى سواه لا إلى نهاية. وزعم المعروف منهم ببشر بن المعتمر أن الإنسان قد يخلق الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الإدراكات على سبيل التولُّد. وزعم الجاحظ منهم أن لا فعل للإنسان إلا إرادة وأن المعارف كلها ضرورية ومَن لم يضطر إلى معرفة الله لم يكن مكلَّفاً ولا مستحقًّا للعقاب. وزعم أيضاً أن الله لا يُدخل أحداً النار وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها وتمسكهم فيها على التأبيد بطبعها. وزعم ثمامة أن المعارف ضرورية، وأن عامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون في الآخرة تراباً لا يعاقَبُ واحد منهم. وحرَّم السبي واستفراش[2] الإماء، وقال بأن الأفعال المتولدة لا فاعل لها. وزعم البغداديون منهم أن الله لا يرى شيئاً ولا يسمع شيئاً إلا على معنى العلم بالمسموع والمرئي. وزعم الجبّائي منهم أن الله مطيع عباده إذا فعل مرادهم. وقال ابنه أبو هاشم باستحقاق العقاب والذم لا على ذنب، وقال أيضاً بأحوالٍ لله تعالى لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة. وأنواعُ كفرِهم لا يحصيها إلا الله تعالى.

وقد اختلف أصحابنا فيهم؛ فمنهم مَن قال: حكمهم حكم المجوس لقول النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»[3]. ومنهم مَن قال: حكمهم حكم المرتدين، كما نبينه بعد هذا إن شاء الله تعالى.

---

(١) في نسخة: «للجسد».

(٢) في نسخة: «واسترقاق» وهي خطأ.

(٣) رواه أبو داود في السنّة باب ١٦ (حديث ٤٦٩١) عن ابن عمر، عن النبي ﷺ قال: «القدرية مجوس هذه الأمة؛ إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم».

المسألة الحادية عشرة من هذا الأصل
في حكم المجسمة والمشبهة[١]

كل مَن شبَّهَ ربه بصورة الإنسان من البيانية والمغيرية والجواربية المنسوبة إلى داود الجواربي، والهشامية المنسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي، فإنما يعبد إنساناً مثله ويكون حكمه في الذبيحة والنكاح كحكم عبدَة الأوثان فيها. وكذلك مَن زعم أن بعض الناس إلّه وادّعى حلول روح الإلّه فيه على مذهب الحلولية، كما قالته الخطابية في جعفر الصادق وكما قالته الرزامية في أبي مسلم صاحب دعوة بني العباس وكما قالته المبيضة في المقنع، فهو عابدُ وثنٍ. وأما جسميّة[٢] خراسان من الكرّامية فتكفيرهم واجب؛ لقولهم بأن الله له حَدٌّ ونهاية من جهة السفل ومنها يماسُّ عرشه، ولقولهم بأن الله محل للحوادث وإنما يرى الشيء برؤية تحدث فيه ويدرك ما يسمعه بإدراك يحدث فيه ولولا حدوث الإدراك فيه لم يكن مدركاً لصوت ولا مدركاً لمرئي. وقد أفسدوا بإجازة حلول الحوادث في ذات الله تعالى لأنفسهم دلالة الموحِّدين على حدوث الأجسام بحلول الحوادث. وإذا لم يصح على أصولهم حدوث العالم لم يكن لهم طريق إلى معرفة صانع العالم وصاروا جاهلين به، وكيف يُحْكَمُ بإيمانهم وهم يقولون إنه ليس في قلب أحد منهم إيمان!؟ وكيف يكون مؤمناً مَن يقول إن إيمانه كإيمان المنافقين الكَفَرَة باعتقاد الكفر!؟ وسائر فرق الأمة يكَفِّرونهم؛ وهم يرون جميع فرق الأمة من أهل الجنة، ويزعمون أن أهل الأهواء بعد العقاب يصيرون إلى الجنة ولا يدوم عقابهم. وجميع مخالفيهم على أنهم من أهل النار، فصاروا عن هذه الجهة شرَّ الْفِرَقِ عند الأمة.

المسألة الثانية عشرة من هذا الأصل
في بيان حكم البكرية والضرارية

أما البكرية[٣] فأتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد[٤]، وكان يوافق النظّام

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص١٧٠ ـ ١٧٤).

(٢) لعلها: مجسّمة.

(٣) انظر الفرق بين الفرق (ص١٥٨).

(٤) سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلي، وذكر عن ابن حبان أنه قال عنه: دجّال يضع الحديث عن ابن المبارك. انظر ميزان الاعتدال (١/ ٣٤٥).

في أن الإنسان غير الجسد، ووافق أصحابنا في إبطال القول بالتولُّد. وانفرد بأشياء، أكفرته الأمة فيها، منها قوله: إن الله يُرى في القيامة في صورة يخلقها وإنه يكلم عباده في تلك الصورة. ومنها قوله في الكبائر: إنها نفاق، وإن صاحب الكبيرة من أهل القبلة منافق وعابد للشيطان، وإنه مع كونه منافقاً مكذب لله تعالى جاحد له، وإنه في الدرك الأسفل من النار مخلَّد فيها وهو مع ذلك مسلم مؤمن. ثم إنه طرد قوله في هذه البدعة بأن قال في علي وطلحة والزبير: إن ذنوبهم كانت كفراً وشركاً؛ غير أنهم مغفور لهم لورود الخبر بأن الله تعالى اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم. ومنها قوله في الأطفال: إنهم لا يألمون في المهد وإن قُطِعوا وأُحرِقوا، ولعلهم يكونون عند ضربهم متلذِّذين وإن صاحوا؛ وقال: لو لَحِقَهم الألم بلا جرم منهم لكان ذلك ظلماً من الله تعالى. ومنها قوله بتحريم أكل الثوم والبصل، ووجوب الوضوء من قرقرة البطن. وهذه بِدعٌ قد أكفرتها الأمة فيها.

وأما الضرارية[١]، فأتباع ضرار بن عمرو. وقد وافق أصحابنا في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي إبطال القول بالتولُّد. ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل، وزاد عليهم القول بأنها مع الفعل أيضاً وأنها بعض المستطيع. ووافق النجّار في أن الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة أو ضدها ونحو ذلك من الأعراض التي لا يخلو منها الجسم. وانفرد بأشياء، منها قوله: إن الله يُرى بحاسة [زائدة][٢] يَرى بها المؤمنون ماهية الإلَه؛ ووصف الله بالماهية كما قال أبو حنيفة وحفص الفرد. ومنها أنه أنكر حرف أُبَيّ بن كعب وحرف ابن مسعود في القرآن [وقال] إن الله لم ينزلهما، ونسب هذين الإمامين إلى الضلال في مصحفيهما. ومنها أنه شك في جميع عامة المسلمين، وقال: لا أدري لعل سرائر العامة كلها كفر وشرك. وأكفرته الأمة فيما انفرد به، وأكفره أصحابنا في نفيه عن الله تعالى صفاته الأزلية ودعواه أن معنى وصف الله تعالى بأنه حَيٌّ قادر عالم، هو أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. وهذا يوجب عليه أن يكون العرض حيًّا عالماً قادراً؛ لأنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. فهذا قول ضرار بن عمرو، وليس هو ضرار بن صرد المعروف بأبي نعيم القرضي المعدود خلافه في الفقه والأصول فاعلم ذلك.

(١) انظر الفرق بين الفرق (ص١٦٠).

(٢) ما بين حاصرتين في نسخة. وفي الفرق بين الفرق (ص١٦٠): «يُرى بحاسة سادسة».

المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل
في مبايعة أهل الأهواء

أجاز أصحابنا مبايعة أهل الأهواء في البياعات، وكذلك أجازوا سائر عقود المعاوضة معهم؛ لأنّا وإن أوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة فإنما نوجب ذلك على السلطان وليس للرعية إقامة الحدّ على المرتدّ. وإنما اختلف الفقهاء في إقامة السيد حَدَّ الزنا وشرب الخمر على مملوكه؛ فأجازه الشافعي وأباه أبو حنيفة. على أن أهل الأهواء في هذا كأهل الحرب، ويجوز للمسلم مبايعة أهل الحرب، وكذلك القول في أهل الأهواء.

المسألة الرابعة عشرة من هذا الأصل
في أنكحة أهل الأهواء وذبائحهم ومواريثهم

أجمع أصحابنا على أنه لا يَحِلُّ أكل ذبائحهم، وكيف نُبيح ذبائح مَن لا يستبيح ذبائحنا!؟ وأكثر المعتزلة مع الأزارقة من الخوارج يحرّمون ذبائحنا، وقولنا فيهم أشدُّ من قولهم فينا. ولا يجوز عندنا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، فإن عُقِدَ العقد فالنكاح مفسوخ. وإن لم تعلم المرأة ببدعة زوجها حتى وطئها فعليها العدة ولها مهر المثل بالوطء دون المهر المسمى. والمرأة منهم إن اعتقدت اعتقادهم حرم نكاحها، وإن لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها لأنها مسلمة بحكم دار الإسلام. وقد شاهدنا قوماً من عوامّ الكرّامية لا يعرفون من الجسم إلا اسمه، ولا يعرفون أن خواصّهم يقولون بحدوث الحوادث في ذات الباري تعالى، فهؤلاء يحلّ نكاحهم وذبائحهم والصلاة عليهم.

وأجمع أصحابنا على أن أهل الأهواء لا يرثون من أهل السنة، واختلفوا في ميراث السنّيّ منهم؛ فمنهم مَن قطع التوارث من الطرفين وبه قال الحارث المحاسبي؛ ولذلك لم يأخذ ميراث والده لأن والده كان قدريًا. ومنهم مَن رأى توريث السني منهم، وبناه على قول معاذ بن جبل: إن المسلم يرث من الكافر وإن الكافر لا يرث من المسلم. وعلى قول أبي حنيفة: يرث السني من المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته، كما قال في المسلم: يرث من المرتد ما اكتسبه قبل ردته ويكون كسبه بعد

الردة فيئاً للمسلمين. وعلى قول الشافعي: يكون مال الزنديق وكل كافر ببدعة فيئاً فيه الخمس. وقال مالك: إنه فيء ولا خُمس فيه.

وأما قبول شهادة أهل الأهواء، فقد اختلفوا فيه؛ فرَدَّها مالكٌ، وأشار الشافعي وأبو حنيفة إلى قبولها، سوى الخطابية التي ترى شهادة الزور. ثم إن الشافعي وقف على كفر غلاة الروافض، فأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة أهل الأهواء. وأوجب أصحاب الشافعي ومالك وداود وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه إعادةَ صلاة مَن صلّى خلف القدري والخوارج[1] والرافضي وكلّ مبتدع تنافي بدعتُهُ التوحيدَ. وروى هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن: أنّ مَن صلّى خلف مَن يقول بخلق القرآن يعيد الصلاة. وقال أبو يوسف القاضي في المعتزلة: إنهم زنادقة. وكل مَن لا يجوز الصلاة خلفه لا يجوز الصلاة عليه إذا مات. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

المسألة الخامسة عشرة من هذا الأصل
في حكم دور أهل الأهواء

كل دار غلب عليها بعض الفرق الضالّة ينظر فيها، فإن كان أهل السنّة فيها ظاهرين يظهرون السنّة بلا خفير ولا جوار من مجير ولا خوف على النفس والمال فهي دار إسلام، واللقيط فيها حرّ مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة فيها. وإن لم يقدر أهل السنّة على إظهار الحق إلا بجوار أو مال يبذلونه فهي دار حرب وكفر، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب وما يوجد فيها فهو فيء يخمس.

واختلف أصحابنا في حكم أهل هذه الدار؛ فمنهم مَن حرم ذبائحهم ونكاح نسائهم وأجاز وضع الجزية عليهم وأجراهم في هذا مجرى المجوس؛ وهذا اختيار الأستاذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفرائني. ومنهم مَن جعلهم مرتدين (ولم يقبل منهم الجزية. وفي استرقاق أولادهم خلاف)[2] بين أصحابنا. وقد أجاز أبو إسحاق المروزي استرقاق أولاد المرتدين، وبه قال أبو حنيفة، ومنع من ذلك بعض

---

(١) في نسخة «الخارجي».

(٢) ما بين القوسين موضعه في نسخة أخرى: «ولم يقبل منهم الجزية ولم يجز استرقاقهم. وبهذا نقول، وعلى هذا القول يكون في استرقاق أولادهم خلاف...».

أصحابنا. وأما الشاكّ في كفر أهل الأهواء، فإنْ شَكَّ في أن قولهم هل هو فاسد أم لا فهو كافر، وإن علم أن قولهم بدعة وضلال وشَكَّ في كونه كفراً فبين أصحابنا في تكفير هذا الشاكّ خلاف، وقد قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفر مخالفيهم؛ ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى.

والحمد لله على عصمته إيانا من بِدَع أهل الأهواء بفضله ورحمته، وصلّى الله على محمد وآله أجمعين الطيبين الطاهرين.

* * *



أهم مصادر ومراجع التحقيق[1]

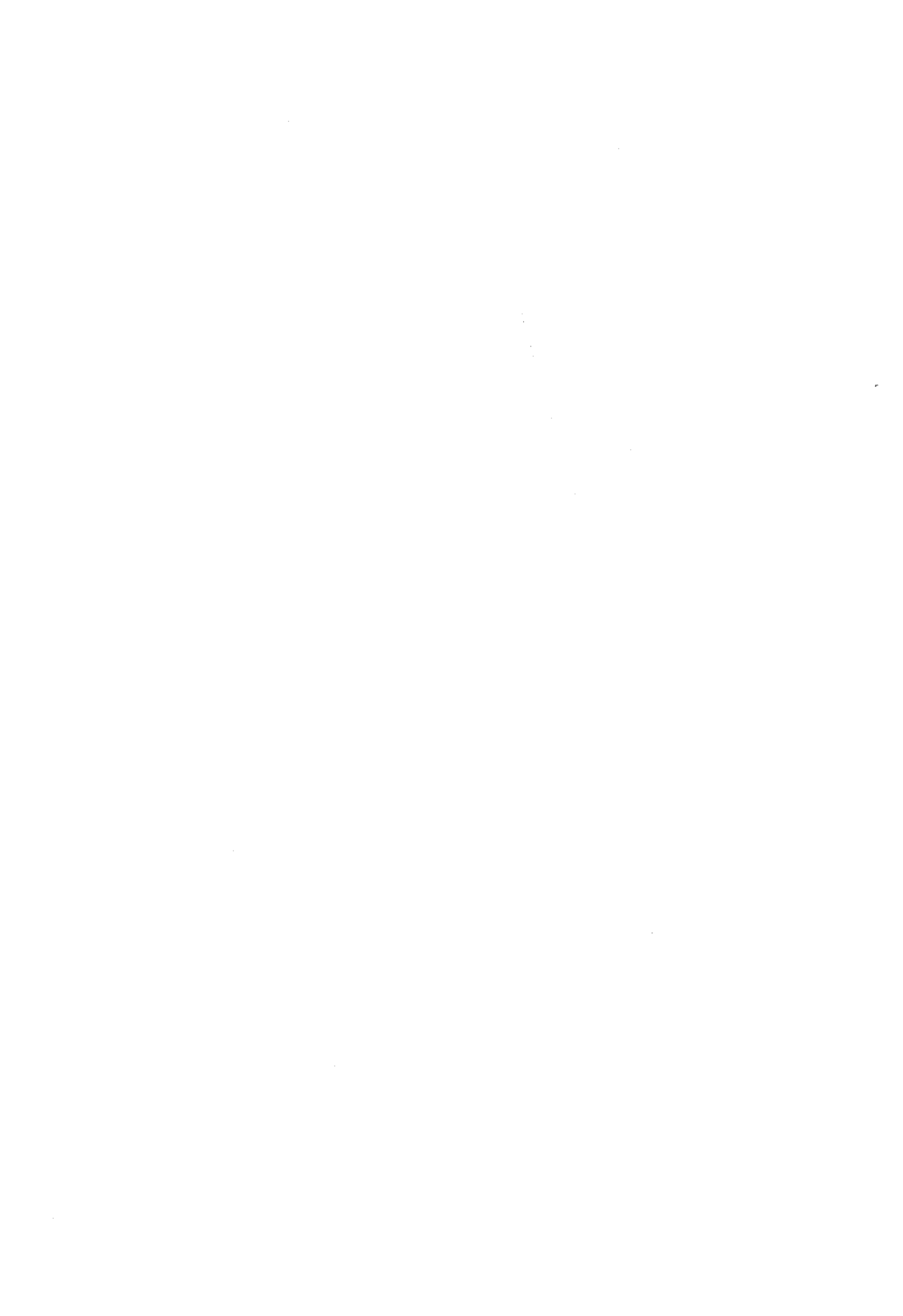
- القرآن الكريم.
- الصحاح الستة، وموطأ الإمام مالك، ومسند الإمام أحمد.
- **الإبانة عن أصول الديانة**: أبو الحسن الأشعري. وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية، بيروت. لا.ت.
- **الأعلام (قاموس تراجم)**: خير الدين الزركلي. دار العلم للملايين، بيروت، ط١٤، ١٩٩٩م.
- **التعريفات**: الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني. وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
- **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. حققه جماعة من العلماء. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط١، ١٩٨٥م.
- **شرح المقاصد**: مسعود بن عمر التفتازاني. قدّم له ووضع حواشيه وعلّق عليه إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١، ٢٠٠١م.
- **شرح المواقف**: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني. ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- **الفرق بين الفرق**: عبد القاهر بن طاهر البغدادي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. لا.ت.
- **الفهرست**: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب النديم. ضبطه وشرحه وعلّق عليه الدكتور يوسف علي طويل. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
- **كشاف اصطلاحات الفنون**: محمد بن علي التهانوي. وضع حواشيه أحمد حسن بسج. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- **لسان العرب**: ابن منظور. دار صادر، بيروت، ١٩٩٠م.

---

(١) لم نذكر في هذه القائمة سوى المصادر والمراجع التي أكثرنا من الرجوع إليها.

- **اللمع في أصول الفقه**: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الفيروزآبادي. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١، ٢٠٠١م.
- **المطالب العالية من العلم الإلهي**: فخر الدين محمد بن عمر الرازي. ضبطه وخرّج آياته محمد عبد السلام شاهين. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**: مجموعة من المستشرقين. مطبعة بريل في مدينة ليدن، ١٩٦٩م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.
- **الملل والنحل**: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. صححه وعلّق عليه الأستاذ أحمد فهمي محمد. دار الكتب العلمية، بيروت. لا.ت.

الفهارس العامة



١ ـ فهرس الآيات القرآنية

٢ - فهرس الأحاديث النبوية

(١) الحرف [ح] يشير إلى أن الحديث ورد في الحواشي.

٣ - فهرس الفرق والجماعات الدينية والأصولية والكلامية

(١) الحرف «ح» الموجود بين معكوفين [] بعد رقم الصفحة يشير إلى وروده في الحواشي.

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

٤ ـ فهرس الأعلام المترجمة في الحواشي

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(م)

٥ ـ فهرس الأشعار

(١) الحرف «ح» بين المعكوفين [] يشير إلى أن الشعر ورد في حاشية الصفحة المذكورة.

٦ ـ فهرس أنصاف وأجزاء الأبيات

(١) الحرف [ح] قرب رقم الصفحة يشير إلى أن جزء البيت ورد في الحواشي.

٧ ـ فهرس المحتويات

الأصل الثاني من أصول هذا الكتاب
في بيان حدوث العالم

الأصل الثالث من أصول هذا الكتاب
في معرفة صانع العالم ومعرفة نعوته الذاتية

الأصل الرابع من أصول هذا الكتاب
في بيان الصفات القائمة بالإلّه سبحانه

الأصل الخامس من أصول هذا الكتاب
في بيان أسماء الله عزّ وجل وأوصافه

الأصل السادس من أصول هذا الكتاب في بيان عدل الصانع وحكمته

الأصل السابع من أصول هذا الكتاب
في معرفة الأنبياء عليهم السلام

الأصل الثامن من أصول هذا الكتاب
في المعجزات والكرامات

الأصل التاسع من أصول هذا الكتاب
في بيان معرفة أركان الإسلام

الأصل العاشر من أصول هذا الكتاب
في معرفة أحكام التكليف والأمر والنهي والخبر

الأصل الحادي عشر من أصول هذا الكتاب
في معرفة أحكام العباد في المعاد

الأصل الثاني عشر من أصول هذا الكتاب في بيان أصول الإيمان

الأصل الثالث عشر من أصول هذا الكتاب
في بيان أحكام الإمامة وشروط الزعامة

الأصل الرابع عشر من أصول هذا الكتاب
في بيان أحكم العلماء والأئمة

الأصل الخامس عشر من أصول هذا الكتاب
في بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع